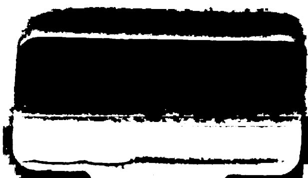




GRUNDRISS

DER

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

VON

JOHANN EDUARD ERDMANN.

ERSTER BAND.

PHILOSOPHIE DES ALTERTUMS UND DES MITTELALTERS.

VIERTE AUFLAGE

BEARBEITET

VON

BENNO ERDMANN.

BERLIN 1896.
VERLAG VON WILHELM HERTZ.
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG).

Vorwort zur vierten Auflage.

Johann Eduard Erdmanns Grundriss der Geschichte der Philosophie ist die hervorragendste Darstellung der Gesamtentwicklung der abendländischen Philosophie vom Standpunkte *Hegels* aus, die seit *Hegels* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie erschienen ist. Sie ist fast durchweg aus den ersten Quellen geschöpft und überall auf das philosophisch Wesentliche gerichtet.

In besonderer Weise war *Erdmann* zur Lösung dieser Aufgabe berufen. Jahrzehnte hindurch hatte er Winter für Winter Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie gehalten, ehe er sich entschloss, seinen zahlreichen dankbaren Hörern Gelegenheit zu bieten, sich aus dem Grundriss spezieller zu unterrichten. Der unerlässlichen philologischen Vorarbeit an den Quellen der „Philosophie des Altertums" allerdings wendete er, dessen Aufmerksamkeit durchaus auf den sachlichen Gehalt der Entwicklung gespannt war, geringeres Interesse zu. Wo jener Vorarbeit der philosophische Gehalt nur Nebenzweck war, wurde sie ihm unsympathisch. So hat er auch in den späteren Auflagen eine Rekonstruktion der Philosophie der Griechen gegeben, die dem unsicheren Bestande unseres Wissens nicht überall Rechnung trug. Den Lehrmeinungen der „Philosophie des Mittelalters" dagegen brachte *Erdmann*, ein Glied der beiden Generationen deutscher Philosophen, die aus der Theologie hervorgegangen sind, nicht bloss gründliche theologische Bildung, sondern auch warmes Verständnis entgegen. Das Studium der Quellen dieser Zeit, das seine Darstellung auszeichnet, war ihm eine Freude. Der „Philosophie der Neuzeit" hatte er schon vor der Inangriffnahme des Grundrisses den grössten Teil seiner wissenschaftlichen Arbeit gewidmet. Wer die vorliegenden Ausführungen mit dem Inhalt der sechs Bände seines Versuchs einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie vergleicht, kann leicht ersehen, wie viel er, selbst zu den gereiften, trefflichen Erörterungen der beiden letzten Bände des gross angelegten Werkes hinzugearbeitet hat. Es gilt dies nicht nur für die reichen Ausführungen über die mannigfachen

Verzweigungen des philosophischen Denkens im siebzehnten und achtzehnten sowie insbesondere im ersten Drittel unseres Jahrhunderts, sondern ebenso auch für die Rekonstruktion der führenden philosophischen Systeme. Geradezu unersetzlich endlich ist der ausführliche Abschnitt über „die deutsche Philosophie seit *Hegels* Tode“. Es ist nichts weniger als gemachte Bescheidenheit, mit der *Erdmann* in den Vorworten zum zweiten Bande von diesem „Anhang“ spricht. Trotzdem wird schwerlich jemand gefunden werden, der die philosophische Litteratur dieser Zeit in Deutschland, insbesondere den Zeitraum von 1830—1860, in gleicher Weise durchzuarbeiten vermöchte, wie er gethan hat, und sicher niemand, der alle die Fortbildungs- und Zersetzungsprodukte jener Phase mit ebenso hingebendem Verständnis darstellen könnte. *Erdmann* hat die geistigen Strömungen jener Zeit in der Fülle seiner Kraft durchlebt. Dass er trotz seiner festen, unverrückten Parteistellung wie ein Unbeteiligter über sie berichten konnte, ist ein denkwürdiges Zeugnis seines historischen Taktes.

Im Hinblick auf diese Vorzüge des Buches war ich nicht im Zweifel, dass die Anfrage des verehrten Freundes und Verlegers von *Erdmann*, ob eine neue Auflage des vergriffenen Buches zu veranstalten sei, schlechtweg bejaht werden müsse. Sehr zweifelhaft dagegen war mir, ob ich dem dringenden Wunsch von *Wilhelm Hertz* sowie von *Karl Bartels*, des ältesten Freundes des Verblichenen, willfahren, und die notwendig gewordene Revision übernehmen dürfe. Den Ausschlag hat gegeben, dass ich überzeugt sein durfte, im Sinne meines hochverehrten Namensvetters zu handeln.

Die Aufgabe der Umarbeitung war eine im allgemeinen fest begrenzte. *Erdmann* hat das Buch nicht bloss aus dem „Augenpunkte“ seines systematischen Standorts geschrieben und von diesem aus in einem Gusse gebildet; er hat ihm auch auf jedem Blatt den Stempel seiner Individualität aufgeprägt, einer geistigen Eigenart, die so fest und scharf geformt war, wie sein äusserer Mensch: jener Standort durfte nicht verrückt werden; in dem anderen Punkte hatte ich mich zu bescheiden. Ich hätte sonst ein neues Buch schreiben müssen. So durfte ich über die Grenzen einer revidierenden Bearbeitung nicht hinausgehen.

Dementsprechend habe ich Änderungen im Text nur da vorgenommen, wo der systematisch-konstruktive Aufbau des Ganzen sowie die individuelle Färbung der Gedankenführung sie zuzulassen, die Forschung der letzten Jahrzehnte andrerseits sie zur Pflicht zu machen schien. Dass ich trotz der Sicherheit in der allgemeinen Bestimmung der Aufgabe im einzelnen vielfach, fast bei jedem Satz unsicher war, ob ich recht verfahre, wird der Kundige überall da in Betracht ziehen, wo er anders, vielleicht besser gehandelt hätte. Tiefergreifende Ände-

rungen im Textbestande des ersten Bandes habe ich fast nur in der Darstellung der „Philosophie des Altertums“ für angezeigt gehalten. Mannigfache Verbesserungen, meist Zusätze, entstammen dem Handexemplar *Erdmanns*, das Prof. *Julius Walter*, ein Vetter des Heimgegangenen, die Güte hatte, mir zu unbeschränkter Verfügung zu stellen. Weder diese Verbesserungen noch meine eigenen Zuthaten habe ich als solche kenntlich gemacht. Mein geringer Anteil durfte keinen Grund dafür abgeben, die Einheit des Ganzen zu stören.

Zu ganz besonderem Danke bin ich und ist die Verlagshandlung meinem Freunde, Prof. Dr. *Clemens Baeumker* in Breslau verpflichtet, der sich auf meine Bitte bereitwilligst der Mühe unterzogen hat, mein bescheidenes Wissen um die Philosophie des Mittelalters aus der Fülle seiner ebenso gründlichen wie ausgebreiteten Quellenstudien in vielen Paragraphen zu ergänzen. Der Umfang der von ihm herrührenden Verbesserungen ist kaum geringer, ihr Inhalt zumeist bedeutsamer als der meiner Beiträge zu dieser Periode.

Die Transskription der Namen in dem Abschnitt über die arabische und jüdische Philosophie danke ich der Sachkunde meines verehrten Kollegen Dr. *Aug. Fischer*.

Die wiederholten Hinweise auf die Sammelwerke von *Ritter* und *Preller* (Historia Philosophiae Graecae, ed. VII curav. *Fr. Schultess* et *Ed. Wellmann*, Gothae 1888), sowie von *Mullach* (Fragmenta Philosophorum Graecorum, Parisiis: I 1860, II 1867, III 1881) am Schluss der Paragraphen des ersten Teils habe ich in Rücksicht auf Raumersparnis unterdrückt, da die Belegstellen in beiden Werken ohne weiteres aufzufinden sind.

Halle, am 31. März 1895.

Benno Erdmann.

Vorwort zur dritten Auflage.

Da bei einer neuen Auflage es in der Regel den Rezensenten, oft auch den Lesern des Buches wichtig ist, schnell hinter die Abweichungen von der früheren Ausgabe zu kommen, so gebe ich die Zusätze an, welche die vorliegende bereicherten oder entstellten. Natürlich nur die ausgedehnteren, denn obgleich manchmal die Summe aus dem Lesen eines ganzen Werkes für mein Buch in einige kurze Sätze

zusammengezogen ward, so durfte ich doch auf diese Fälle nicht hindeuten, da ich dem lesenden Publikum nicht statt meines Grundrisses der Geschichte die Geschichte meines Grundrisses bieten will. Dem gemäss führe ich zuerst an, dass im § 110 statt der früheren blossen Namenserwähnung *Hermes Trismegistos* eine ausführliche Darstellung gefunden hat. Da ich leider des Arabischen unkundig bin, so blieb die Hinweisung des seligen Bischofs von Speyer in einem Briefe vom 8. November 1873 an mich, auf den „jugendlichen Herausgeber des arabischen Trismegistos" von mir unbeachtet. Nur einstimmen kann ich in den in demselben Briefe ausgesprochenen Wunsch des ehrwürdigen Mannes: es möge einer zugleich mit dem Hermes die Theologia Aristotelis und den Liber de causis herausgeben. — Die Zusätze im § 135 über lateinische Apologeten sind zugleich ein Dank an *Ebert* für die Belehrung, die sein schönes Buch über christliche lateinische Litteratur gewährt. Der § 147 will den früher nur genannten *Isidor von Sevilla* zur verdienten Anerkennung bringen, ebenso der § 155 auf *Prantls* Wink den *Wilhelm von Hirschau.* Im § 182 wird die früher übergangene Theologia Aristotelis berücksichtigt. Die grösste Mühe hat mir in dem ganz umgearbeiteten § 187 *Averroës* gemacht, über dessen Lehre ich einiges gesagt zu haben glaube, was man bisher nirgends zu lesen bekam. In den folgenden Paragraphen haben *Joëls* gründliche Arbeiten Zusätze veranlasst, sowie im § 237 *Fr. Schultzes* Philosophie der Renaissance. Der § 232, welcher die deutschen Reformatoren und ihren Einfluss auf die Philosophie betrachtet, fehlt in den früheren Ausgaben.

Meinem früher ausgesprochenen Grundsatz gemäss habe ich die Titel der Bücher, aus denen ich Namhaftes gelernt habe, hinzugefügt. Dagegen schien es mir, da ich genau angebe, wo sich bei *Preller* und *Ritter* und wo bei *Mullach* sämtliche Belegstellen abgedruckt finden, eine Platzverschwendung, wenn ich einige derselben noch besonders anführte. So strich ich die Citate der früheren Ausgaben weg. Was ich sonst dem geneigten Leser zu sagen habe, findet er in den Vorworten zu den früheren Auflagen, die ich eben deshalb wieder abdrucken lasse.

Halle, am 31. Juli 1876.

Dr. **Erdmann.**

Vorwort zur zweiten Auflage.

Da das Vorwort zur ersten Auflage, welches ich eben deswegen wieder abdrucken lasse, den Gesichtspunkt feststellt, von dem aus dieses Werk beurteilt sein will, so bleiben hier nur die Abweichungen dieser zweiten Auflage von der ersten zur Besprechung übrig. Mit der einzigen Ausnahme, dass die frühere Darstellung der *Weigel*schen Lehre, schon weil ich den dort übergangenen *Sebastian Franck* in meine Betrachtung zog, aber auch aus anderen Gründen, mit einer ganz anderen vertauscht wurde, habe ich nichts weggestrichen, sondern nur geändert, indem ich Zusätze machte. Ein etwas vergrössertes Format hat es trotzdem möglich gemacht, den Wunsch des Verlegers zu erfüllen, dass die frühere Bogenzahl nicht überschritten werde. Zu den meisten dieser Zusätze bin ich durch die verschiedenen Beurteilungen, deren mein Buch erfreulich viele, unter ihnen unverdient freundliche, erfahren hat, gebracht worden. Die meisten meiner Kritiker werden finden, dass ich ihren Winken gefolgt bin. Wo es nicht geschah, mögen sie nicht sogleich meinen, dass ich dieselben überhört habe. Wenn aber den in meinem Buche angegebenen Gründen, dass *Anaxagoras* von den früheren Philosophen zu trennen sei, nur die zweifelnde Frage entgegengestellt wird, ob dies geschehen müsse? — wenn meine, durch Gründe gerechtfertigte Absonderung des Neoplatonismus von der antiken Philosophie wie eine unerhörte Neuerung behandelt wird, obgleich *Marbach* in seinem Lehrbuch und, wie ich das aus seinem eigenen Munde weiss, *Brandis* in seinen Vorlesungen, gerade so geschieden hat —, wenn endlich meinem Nachweis, dass Thomismus und Scotismus verschiedene Phasen der Scholastik bilden, nur die peremptorische Behauptung begegnet, beide ständen auf gleichem Niveau (freilich mit der sogleich hinzugefügten Behauptung, *Duns* verhalte sich zu *Thomas* wie *Kant* zu *Leibnitz*), so blieb mir, da mein Buch einmal nicht polemisieren wollte, nur übrig, solche unbewiesene oder sich selbst aufhebende Ausstellungen mit Stillschweigen zu übergehen. Andere Winke hätte ich vielleicht befolgt, wenn nicht die, welche sie mir gaben, es mir unmöglich machten. So hat ein Anonymus in der „Allg. Augsb. Ztg.", dem man sonst nicht vorwerfen kann, dass er nicht sehr deutlich sei, es ver-

schmäht, mir die Stellen anzuzeigen, an welchen mein Buch durch „Theaterabgänge" Beifall zu erzwingen sucht und mich ausser Stand gesetzt, durch Ausmerzung derselben ihm zu beweisen, dass mir brüllende Kulissenreisser mindestens ebenso zuwider sind, wie ihm.

Nicht durch Rezensenten veranlasst ist die Änderung, dass die zweite Auflage eine beträchtliche Zahl von Büchertiteln enthält, die in der ersten fehlen. Dieselben sind nicht aufgenommen, um meine Arbeit zu einem brauchbaren Nachschlagebuche zu machen: selbst wenn ich im Stande wäre ein solches zu schreiben, hätte ich jetzt, wo wir an dem *Ueberweg*schen Grundrisse ein so gutes besitzen, es gewiss unterlassen. Sondern, was ich in dem Vorwort zur ersten Auflage als meine Absicht angegeben hatte: bei jeder Partie anzuzeigen, wo Rat und Belehrung für tiefer gehende Bekanntschaft mit einem Philosophen zu finden, das war nicht genug geschehen, so lange die Titel von Büchern verschwiegen waren, aus denen ich selbst Belehrung geschöpft hatte, und von denen ich also aus Erfahrung wusste, dass sie in ihnen gefunden werden könne. Die Angabe dieser ist nachgeholt, und ausser ihnen sind solche angeführt worden, die ich erst seit dem Erscheinen der ersten Auflage mit Nutzen gelesen habe. Die Beschränkung lediglich auf solche Bücher, die für mich selbst von Nutzen gewesen sind, ruht auf einem ganz subjektiven Prinzip und muss eine grosse Ungleichmässigkeit hinsichtlich der Litteratur-Angabe zur Folge haben; hätte ich sie aber aufgegeben, so hätte mein Buch seinen Charakter und damit seinen hauptsächlichen, vielleicht einzigen Wert verloren.

Mein ganzes Werk nämlich stützt sich auf ein Prinzip, das man meinethalben ein subjektives nennen mag, und zeigt, gerade wie die darin angegebene Litteratur, gar keine Gleichmässigkeit in seinen einzelnen Partieen. Hätte meine Darstellung der Geschichte der Philosophie den grossen Panoramen gleichen wollen, die man erst übersieht, wenn man eine runde Gallerie umgangen, und also sehr oft den Augenpunkt gewechselt hat, die eben darum aber angefertigt werden können, indem mehrere Künstler zugleich an ihnen arbeiten, so hätte ich mich nach Arbeitsgenossen umgesehen, und wäre dem Beispiel gefolgt, das berühmte Werke der Neuzeit über Pathologie und Therapie uns darbieten. Ich habe das, weil ich zur alten Schule gehöre, nicht gewollt, sondern nahm mir zum Muster nicht die Hersteller eines Panorama, sondern den Landschaftsmaler, welcher eine Gegend darstellt, wie sie sich von einem einzigen, unveränderlich festgehaltenen Augenpunkte angesehen, ausnimmt. Sei es nun, dass der gewählte Gegenstand für mich zu gross, sei es, dass ich nicht früh genug an seine Bearbeitung gegangen war, sei es, dass ich nicht emsig genug derselben oblag, sei es endlich, dass sich alles dieses vereinigte, kurz niemand weiss besser

als ich, dass, was ich vor der Welt ausgestellt habe, kein Gemälde ist, an das sein Meister die vollendende Hand gelegt hat. Sehe man es darum als einen Entwurf an, in dem nur einzelne Partieen genauer durchgeführt wurden, namentlich die, bei welchen es sich um nie wiederkehrende Licht- und Farbeneffekte handelte, während anderes skizzenhaft angelegt blieb, da es mit Musse im Atelier nach früher gemachten Studien oder fremden Gemälden nachgeholt werden konnte. Ohne Bild: ich habe vor allem solche Systeme, die von anderen stiefmütterlich behandelt wurden, so darzustellen gesucht, dass eine Totalanschauung von ihnen gewonnen und vielleicht die Lust erweckt würde, sie näher kennen zu lernen. Dies geschah namentlich, weil der Hauptzweck meiner Darstellung doch immer der blieb, zu zeigen, dass nicht Zufall und Planlosigkeit, sondern strenger Zusammenhang die Geschichte der Philosophie beherrscht. Für diesen aber sind oft (gerade wie für das System der Tierreihe die Amphibien und andere Mittelstufen) die Philosophen nicht des ersten Grades fast wichtiger als die grössten. Mehr als alles aber forderte dieser mein Hauptzweck ein unverrücktes Festhalten eines einzigen Augenpunktes; da in diesem nicht Zwei zugleich stehen können, so durfte in die Darstellung nur aufgenommen werden, was ich selbst, wenn nicht gefunden, so doch gesehen hatte. Das freudige Bewusstsein, dass ich davon nicht abgewichen bin, wird, wenn ich nicht irre, ein aufmerksamer Leser aus meinem Buche herauslesen; diesen offenen, ich möchte sagen unschuldigen Charakter hätte seine Physiognomie verloren oder nur künstlich wieder aufnehmen können, wenn ich, ohne zu prüfen, anderen, wäre es auch nur das eiserne Inventar der einmal hergebrachten Büchertitel, nachschrieb. Wenn ich nicht irre, sagte ich. Ohne solche Beschränkung spreche ich aus, dass jetzt, aber nur jetzt, ich sicher bin, dass alles, was ich einen Autor sagen lasse, oft vielleicht durch ein Missverständnis, dessen Möglichkeit ich natürlich nicht bestreite, immer aber mit meinen eigenen Augen in ihm gefunden wurde. Bei manchem Ausspruch wäre es mir jetzt sehr schwer, aus meinen Excerpten die Stelle aufzufinden, wo er steht, bei noch anderen sogar ohne Durchlesen des ganzen Autors unmöglich, weil ohne Excerpte aus dem Text in die Darstellung hinein gearbeitet ward. Jetzt aber bin ich in der glücklichen Lage eines, der, wenn ihm ein von seinem Wohnort datierter, mit seiner Hand geschriebener Wechsel präsentiert wird, ohne aus seinem Reisejournal sich zu überzeugen, dass er an jenem Tage nicht zu Hause war, Accept verweigert, weil er nie Wechsel ausstellt. Unangenehm ist es einem jeden, wenn ihm vorgeworfen wird: was du als gesagt behauptest, steht nirgends, und so habe ich, wo ich das fürchtete, Citate angeführt, pflege auch, wenn es mir doch widerfährt, zuerst in meinen Excerpten, dann in den

excerpierten Büchern selbst nachzusehen, ob ich nicht ein Citat finden kann. Finde ich es nicht, so verzichte ich auf das Vergnügen, den anderen überführt zu haben, mich selbst beunruhigt die Sache nicht weiter, die mir, verfuhr ich anders, vielleicht eine schlaflose Nacht machen würde. Diese meine auf subjektivem Grunde beruhende Sicherheit kann ich natürlich anderen nicht mitteilen, und sie werden, wo sie Behauptungen ohne Citate bei mir finden, andere Darstellungen zu Rate ziehen. Desto besser! Wie ich sie nicht liebe die *homines unius libri*, so hat mein Buch die Zahl derselben nicht mehren wollen.

Halle, am 28. April 1869.

Dr. **Erdmann.**

Vorwort zur ersten Auflage.

Die Entstehungsgeschichte dieses Grundrisses kann vielleicht dazu beitragen, dass nicht ausser den vielen verdienten auch noch unverdiente Ausstellungen an demselben gemacht werden.

Da *Schleiermachers* Ausspruch: „ein Professor, der seinen Zuhörern Sätze in die Feder diktiert, nehme eigentlich für sich das Privilegium in Anspruch, die Erfindung der Buchdruckerkunst zu ignorieren", mir zwar von vielen vergessen zu werden, aber von keinem widerlegt zu sein scheint, so habe ich, wo es mir wünschenswert schien, dass meine Zuhörer das von mir Vorgetragene in, nicht nur von ihnen, sondern von mir selbst redigierten kurzen Sätzen nach Hause trügen, Grundrisse zu einigen meiner Vorlesungen drucken lassen. Für die Geschichte der Philosophie hielt ich einen solchen nicht für nötig. Lange Zeit habe ich auf die sich wiederholende Anfrage, welches Kompendium ich empfehle, da der Grundriss von *Tennemann* vergriffen war, der von *Marbach* voraussichtlich nie vollendet werden wird, endlich *Ueberwegs* fleissige Arbeit damals noch nicht zu erwarten stand, nur *Reinhold* anraten können, so vieles dessen Buch auch zu wünschen übrig lässt. Als ich aber sah, wie (was den Verfasser selbst gewiss erschreckt hätte) *Schweglers* kurzer Grundriss, und zuletzt ganz elende Nachbildungen dieser flüchtigen Arbeit, die einzige Quelle wurden, aus der die studierende, besonders die aufs Examen hinsteuernde Jugend ihre

Kenntnisse schöpfte, da versuchte ich, einen Grundriss zu entwerfen, der meinen Zuhörern in conciser Form wiedergäbe, was ich vorgetragen hatte, zugleich aber bei jeder Partie anzeigte, wo für eine tiefer gehende Beschäftigung Rat und Belehrung zu finden sei. Für die alte Philosophie konnte, da wir die vortrefflichen Werke von *Brandis* und *Zeller* und die verdienstliche Sammlung von Belegstellen von *Preller* und *Ritter* besitzen, und ebenso konnte für die Gnostiker und Kirchenväter dieser Gesichtspunkt festgehalten werden, und darum enthalten die ersten fünfzehn Bogen dieses Grundrisses nur in sehr wenigen Partieen Ausführlicheres als meine Vorlesungen zu geben pflegen. Hätte ich mein Buch in dieser selben Weise zu Ende führen können, so wäre wohl zu dem Titel „Grundriss" die nähere Bestimmung „für Vorlesungen" hinzugekommen, und es wäre anstatt in zwei, in einem einzigen Bande erschienen. Dass dies aber nicht möglich sein werde, ward mir sogleich klar, als ich zu der Bearbeitung der Scholastiker kam. So grosse Achtung ich vor den Arbeiten *Tiedemanns* unter den Älteren, *H. Ritters* und *Hauréaus* unter den Neueren habe, so viel Dank ich ferner den Spezialarbeiten über einzelne Scholastiker schuldig bin, mit so anerkennender Bewunderung endlich ich vor der Riesenarbeit stehe, der sich *Prantl* hinsichtlich der mittelalterlichen Logik unterzogen hat, so fand ich doch bei den Philosophen seit dem neunten Jahrhundert so vieles, wovon mir die bisherigen Darstellungen ihrer Lehre nichts sagten, ich sah mich ferner so oft genötigt, von der hergebrachten Anordnung und Zusammenstellung abzugehen, dass namentlich, weil ich mich jeder Polemik in diesem Buche enthalten wollte, zur Begründung meiner Ansicht eine grössere Ausführlichkeit notwendig ward. Das Aufnehmen von Citaten in den Text war ohnedies geboten, da wir eine Chrestomathie mittelalterlicher Philosopheme, wie sie *Preller* und *Ritter* für das Altertum gegeben haben, nicht besitzen. Jener beschränkende Zusatz „für Vorlesungen" musste wegfallen, denn nur einen sehr abgekürzten Auszug aus dem, was die letzten vierundzwanzig Bogen dieses Bandes enthalten, kann ich in die wenigen Wochen zusammendrängen, welche in meinen Vorlesungen dem Mittelalter gewidmet sind. Durch diesen verschiedenen Charakter, welchen dadurch das erste und die beiden anderen Dritteile dieses Bandes bekamen, ist es gekommen, was manchem Leser auffallen möchte, dass bei mir die Philosophie des Mittelalters mehr als das Doppelte des Raumes einnimmt, welcher dem Altertum gewidmet ward. Wer mir dies als ein Missverhältnis zum Vorwurf machen, und mich als auf nachahmungswerte Muster auf so manche neuere Darstellungen der Geschichte der Philosophie hinweisen wollte, der möge erstlich bedenken, dass, wo *Brandis, Zeller* u. a. mich von der Richtigkeit ihrer Behaup-

tungen überzeugt hatten, ich natürlich ihre Begründung nicht mit hereinzunehmen brauchte, dagegen aber jede meiner Behauptungen, die mit hergebrachten Meinungen streitet, begründet werden musste. Zweitens aber möchte ich bemerken, dass mich das Beispiel derer nicht zur Nachahmung reizt, die damit anfangen, zu behaupten, das Mittelalter habe keinen gesunden Gedanken zu Tage gefördert, und dann so fortfahren, dass sie sich um dasselbe nicht weiter kümmern, es sei denn, dass sie sich von *Tennemann* irgend ein Kuriosum erzählen lassen, um doch mitsprechen zu können. Es mag eine sehr veraltete Ansicht sein, aber ich halte es für besser, zuerst die Lehren dieser Männer zu studieren, und dann zu fragen, ob sie, die uns u. a. unsere ganze philosophische Terminologie geschenkt haben, der Dogmatik gar nicht einmal zu gedenken, wirklich für gar nichts zu rechnen sind? Ich weiss sehr gut, dass, was wir selbst herausgebracht, und nicht von einem anderen uns haben sagen lassen, uns eben deswegen wichtiger zu erscheinen pflegt als anderen, ja vielleicht als es ist; und so will ich nicht gegen den streiten, welcher mir etwa vorwerfen wollte, dass, weil ich selbst mich so lange mit dem *Raimundus Lullus* habe abquälen müssen, ich nun meinem Leser mit einer so ausführlichen Darstellung von dessen grosser Kunst zur Last falle. Aber für ganz unnütz werde ich diese Ausführlichkeit nur dann erklären, wenn der Tadler mir sagt, er habe (glücklicher als ich) aus den Darstellungen der *Lull*schen Lehre sehr gut entnehmen können, wie es gekommen sei, dass die Zahl der Lullisten einmal fast der der Thomisten das Gleichgewicht hielt, dass *Giordano Bruno* für diesen Mann sich begeisterte, dass *Leibnitz* ihn so hoch stellte und ihm so vieles entlehnte u. s. w. Was diese Auseinandersetzung soll, ist dies: dem Tadel der nicht gleichen Ausführlichkeit will sie als Entschuldigung dies entgegensetzen, dass, wo ich nur sagte, was auch anderswo zu finden ist, ich kurz sein durfte, dort aber, wo ich von dem abweiche, was andere sagen, ausführlich sein musste

u. s. w.

Halle, am 13. Oktober 1865.

Erdmann.

Inhalts-Übersicht
des ersten Bandes.

Seite

Einleitung § 1—14 . . . . 1—8

Erster Teil.

Philosophie des Altertums § 15—115 . . 9—203

Einleitung § 15—17 11
Orientalische Philosophie § 15 11
Quellen und Bearbeitungen der griechischen Philosophie § 16 . . . . 12—15

Erste Periode: Die griechische Philosophie in ihrer Unreife § 18—48 15—56
I. **Die reinen Physiologen** § 21—29 . . . . 17—24
A. Thales § 22 . . . . 17—18
B. Anaximandros § 24 . . . . 18—20
C. Anaximenes § 26 . . . . 21—22
D. Diogenes Apolloniates § 28 . . . . 22—24
II. **Die reinen Metaphysiker** § 30—41 . . . . 24—42
A. Die Pythagoreer § 31, 32 . . . . 25—33
B. Die Eleaten § 34—40 . . . . 34—42
a. Xenophanes § 34 . . . . 34—36
b. Parmenides § 36 . . . . 36—38
c. Melissos § 38 . . . . 39—40
d. Zenon § 40 . . . . 40—42
III. **Die metaphysischen Physiologen** § 42—48 . . . . 43—56
A. Herakleitos § 43 . . . . 43—47
B. Empedokles § 45 . . . . 48—51
C. Die Atomiker § 47 . . . . 52—56

Zweite Periode: Der griechischen Philosophie Glanzperiode § 49—91 57—164
I. **Anaxagoras** § 52 . . . . 58—61
II. **Die Sophisten** § 54—62 . . . . 62—69
a. Protagoras § 58 . . . . 65—66
b. Gorgias § 59 . . . . 67—68
c. Prodikos § 60 68
d. Hippias § 61 69
III. **Sokrates** § 63—65 . . . . 70—77
IV. **Die Sokratischen Schulen** § 67—73 . . . . 77—85
A. Die Megariker § 68 . . . . 78—80
B. Die Kyrenaiker § 70 . . . . 80—82
C. Die Kyniker § 72 . . . . 83—84

Seite

V. **Platon** § 74—80 . . . . 85—116
Leben § 74 . . . . 85—87
Schriften § 75 . . . . 87—90
Lehre, Propädeutisches § 76 . . . . 90—95
Dialektik § 77 . . . . 95—103
Physik § 78 . . . . 103—109
Ethik § 79 . . . . 109—116
Schule § 80 116

VI. **Aristoteles** § 83—91 . . . . 118—164
Leben § 83 . . . . 118—119
Schriften § 84 . . . . 119—121
Lehre, Propädeutisches § 85 . . . . 121—124
Analytik § 86 . . . . 124—132
Grundwissenschaft § 87 . . . . 132—140
Physik § 88 . . . . 140—151
Ethik § 89 . . . . 151—158
Kunstphilosophie § 90 . . . . 158—163
Aristoteliker § 91 . . . . 163—164

Dritte Periode: Der griech. Philosophie Verfallperiode § 92—114 164—202

I. **Die Dogmatiker** § 95—98 . . . . 166—177
A. Die Epikureer § 96 . . . . 167—170
B. Die Stoiker § 97 . . . . 170—176

II. **Die Skeptiker** § 99—104 . . . . 177—184
A. Pyrrhon § 99 . . . . 177—178
B. Die neuere Akademie § 101 . . . . 179—181
C. Rückkehr zur Pyrrhonischen Skepsis § 102 . . . . . . 181—184
a. Ainesidemos § 102 . . . . 181—182
b. Sextos Empeirikos § 103 . . . . 182—183

III. **Die Synkretisten** § 105—114 . . . . 184—202
A. Der klassische Synkretismus § 106—107 . . . . 185—191
a. Cicero § 106 . . . . 185—190
b. Seneca § 107 . . . . 190—191
B. Der hellenistische Synkretismus § 108 . . . . 191—202
a. Orientalisierende Hellenen § 110, 111 . . . . . . 193—195
b. Hellenisierende Juden § 112—114 . . . . 195—202
Philo § 114 . . . . 199—202

Schlussbemerkung § 115 . . . . 202—203

Zweiter Teil.

Philosophie des Mittelalters § 116—257 205—668

Einleitung § 116—120 . . . . 207—210

Erste Periode: Patristik § 121—148 . . . . 210—262

I. **Die Gnostiker** § 122—125 . . . . 210—215

II. **Die Neuplatoniker** § 126—130 . . . . 216—231
A. Plotin und der römische Neuplatonismus § 128 . . 218—226
B. Iamblichos und der syrische Neuplatonismus § 129 . 226—228
C. Der Neuplatonismus in Athen: Proklos § 130 . . . 228—231

Seite

III. Die Kirchenväter § 131—148 . . . . 232—262
Justinus, Athenagoras § 134 . . . . 234—235
Irenaeus, Hippolytus u. a. § 135 . . . . 235—237
Clemens Alexandrinus § 136 238
Origenes, Methodius § 137 . . . . 238—240
Athanasius § 140 . . . . 242—244
Hilarius, Ambrosius, Hieronymus § 143 . . . . 245—247
Augustinus § 144 . . . . 247—255
Dionysius Areopagita u. a. § 146 . . . . 256—259
Martianus Capella, Boethius u. a. § 147 . . . . 259—262

Zweite Periode: Die Scholastik § 149—225 . . . . 263—499

I. Jugendperiode der Scholastik § 152—177 . . . . 265—326
A. Die Scholastik als Religions- und Vernunftlehre § 154—162 . . . . 267—299
Eriugena § 154 . . . . 267—274
Gerbert, Berengar von Tours § 155 . . . . 274—277
Anselm von Canterbury § 156 . . . . 277—285
Wilhelm von Champeaux, Bernhard und Thierry von Chartres § 159 . . . . 287—289
Abälard § 161 . . . . 290—298
Wilhelm von Conches § 162 . . . . 298—299
B. Die Scholastik als blosse Vernunftlehre § 163—164 299—303
Gilbert de la Porrée § 163 . . . . 299—302
C. Die Scholastik als blosse Religionslehre § 165—173 304—326
Hugo von St. Victor § 165 . . . . 304—308
Die Summisten § 167—170 . . . . 309—318
Rob. Pullus § 168 . . . . 309—312
Petr. Lombardus § 169 . . . . 312—314
Alanus de Insulis § 170 . . . . 314—318
Die Victoriner § 171—173 . . . . 318—322
Johannes von Salisbury § 175 . . . . 323—325
Amalrich § 176 . . . . 325—326
Schlussbemerkung § 177 326

II. Glanzperiode der Scholastik § 178—209 . . . . 327—437
A. Muselmänner und Juden § 181—190 . . . . 329—350
a. Die Aristoteliker im Morgenlande § 181—185 . . . . 329—338
b. Die Aristoteliker in Spanien § 186—190 . . . . . . 338—350
B. Christliche Aristoteliker § 191—208 . . . . 350—436
Alexander Halensis § 195 . . . . 355—361
Bonaventura § 197 . . . . 361—367
Albertus Magnus § 199—201 . . . . 368—387
Leben und Schriften § 199 . . . . 368—370
Albert als Philosoph § 200 . . . . 370—381
Albert als Theolog § 201 . . . . 381—387
Thomas von Aquino und die Thomisten § 203, 204 . . . . 388—410
Thomas von Aquino § 203 . . . . 388—403
Thomisten § 204 . . . . 403—410
Ramon Lull § 206 . . . . 411—430
Dante § 208 . . . . 430—436
Schlussbemerkung § 209 . . . . 436—437

Seite
III. Verfallperiode der Scholastik § 210—225 . . . . 437—499
Roger Baco § 212 . . . . 438—445
Duns Scotus und Scotisten § 214 . . . . 446—460
Wilhelm von Occam und spätere Nominalisten § 216—218 . . 462—475
Wilhelm von Occam § 216 . . . . 462—473
Spätere Nominalisten § 217 . . . . 473—475
Pierre d'Ailly § 219 . . . . 476—479
Johann Gerson § 220 . . . . 479—483
Raymund von Sabunde § 222 . . . . 484—489
Nikolaus Cusanus § 224 . . . . 490—498
Schlussbemerkung § 225 . . . . 498—499

Dritte Periode: Übergangsperiode § 226—256 . . . . 499—666
I. Die Philosophie als Gottesweisheit § 229—234 . . . . . . 503—547
A. Eckehart und die spekulative Mystik § 230 . . . . 504—512
B. Ruysbroeck und die praktische Mystik § 231 . . . 512—516
Philos. Bedeutung der Reformation § 232—233 . . . . . 516—532
Zwingli, Melanchthon § 232 . . . . 516—519
Höhepunkt der Mystik: Luther, Schwenkfeld, Franck, Weigel § 233 . . . . 519—532
C. Böhme und die theosophische Mystik § 234 . . . . 532—547
II. Die Philosophie als Weltweisheit § 235—256 . . . . 547—000
A. Renaissance § 236—256 . . . . 547—564
Platonismus § 237 . . . . 548—553
Aristoteliker § 238 . . . . 553—556
Andere antike Systeme § 239 . . . . 556—563
B. Naturphilosophen § 241—250 . . . . 564—666
Paracelsus § 241 . . . . 564—575
Cardanus § 243 . . . . 575—581
Telesius § 243 . . . . 581—585
Patritius § 244 . . . . 585—588
Campanella § 246 . . . . 589—600
Giordano Bruno § 247 . . . . 600—611
Skeptische Weltmänner § 248 . . . . 612—616
Francis Bacon § 249 . . . . 616—629
C. Rechtsphilosophen § 251—256 . . . . 631—666
a. Kirchliche Naturrechtslehrer § 252 . . . . 632—636
b. Widerkirchliche Politik (Machiavelli) § 253 . . . . . 637—640
c. Kirchlich indifferente Politiker (Bodin u. a., Grotius) § 254 641—651
d. Naturalistische Politik (Hobbes) § 256 . . . . 652—666

Schlussbemerkung § 257 . . . . 666—668

Einleitung.

§ 1.

Gäbe es keine andere Behandlungsweise der Geschichte der Philosophie, als die bloss gelehrte, der alle Systeme gleich wahr, weil blosse Meinungen sind, oder die skeptische, die in allen gleiche Irrtümer sieht, oder endlich die eklektische, für die in allen sich Stücke der Wahrheit finden, so hätten Die Recht, welche im Interesse für die Philosophie vor der Beschäftigung mit ihrer Geschichte entweder überhaupt oder doch den Anfänger warnen. Ob es eine bessere giebt und welches die rechte ist, kann nur entschieden werden durch eine Erörterung des Begriffes der Geschichte der Philosophie.

§ 2.

Die Philosophie entsteht, indem bei dem Thatbestande des Daseins (der Welt) nicht stehengeblieben, sondern zum Erkennen seiner Gründe, endlich seines absoluten Grundes, d. h. seiner Notwendigkeit oder Vernünftigkeit fortgegangen wird. Jedoch ist sie darum nicht ein Werk bloss des einzelnen Denkers; vielmehr sind in ihr die theoretischen und praktischen Überzeugungen der Menschheit ebenso niedergelegt, wie in den Maximen und Grundsätzen die Lebensweisheit des Einzelnen, in Sprüchwörtern und Gesetzen die der Völker. Wie ein Volk oder Land seine Weisheit und seinen Willen durch den Mund seiner Weisen und Gesetzgeber, so spricht der Weltgeist (d. h. der Mensch oder „Man“) die seinige (die Welt die ihrige) durch die Philosophen aus. Sagt man daher statt Philosophie Weltweisheit, so steht in diesem Worte Welt im *genetivo subjecti* und *objecti* zugleich.

§ 3.

Wie unbeschadet seiner Einheit das Individuum durch die verschiedenen Lebensalter hindurchgeht, so ist der Weltgeist nacheinander der Geist der verschiedenen Zeiten und Jahrhunderte. Der Mensch des achtzehnten Jahrhunderts ist nicht der des siebzehnten. Wird mit derselben Metonymie, die anstatt Weltgeist Welt sagen lässt, anstatt

Zeitgeister Zeiten, anstatt Geist des Jahrhunderts Jahrhundert gesagt, so hat jede Zeit ihre Weisheit, jedes Jahrhundert seine Philosophie. Die, welche sie zuerst aussprechen, sind die Philosophen dieser verschiedenen Zeiten. Sie sind die eigentlichen Zeitverständigen, und die Philosophie einer Zeit, als ihr Selbstverständnis, formuliert nur, was in dieser Zeit unbewusst gelebt, instinktartig gewirkt hat, spricht ihr Geheimnis aus, d. h. was „Man" als wahr und recht empfindet.

§ 4.

Die Abhängigkeit von einer bestimmten Zeit, in welche jede Philosophie dadurch kommt, dass sie nur für sie die letzte Wahrheit ist, thut ihrem absoluten Charakter ebenso wenig Abbruch, als die Pflicht aufhört unbedingt zu sein, weil den verschiedenen Lebensaltern Verschiedenes Pflicht ist. Auch nicht zu einem Vergänglichen wird sie dadurch; denn des Knaben Bestimmung, Gehorsam, ist in dem Manne, der dadurch befehlen lernte, als Gehorchthaben erhalten. Dass die Philosophie, als Frucht, der Blüthe einer Zeit stets folgt, hat sie oft als Grund des Verderbens erscheinen lassen, das sie doch nie hervorruft, immer nur verrät. Namentlich wird alle unbefangene Pietät nicht durch sie erst vernichtet, sondern hat aufgehört, ehe philosophische Regungen sich zeigen können.

§ 5.

Wie der Weltgeist durch die verschiedenen Zeitgeister hindurchgeht, worin die Weltgeschichte besteht, so geht sein Bewusstsein, die Weltweisheit, durch die verschiedenen Zeitbewusstsein hindurch, und darin besteht eben die Geschichte der Philosophie. Dort wie hier geht nichts verloren; vielmehr wird, was die eine Zeit und Philosophie zu ihrem Resultate hat, für die folgende Stoff und Ausgangspunkt. Darum ist der Unterschied, ja der Widerstreit der philosophischen Systeme kein Beweis dagegen, dass in allen Philosophieen sich nur die eine Philosophie entwickle, sondern spricht gerade für diese Behauptung.

§ 6.

Jedes philosophische System ist ein Resultat des oder der vor ihm aufgestellten, und enthält den Keim zu den ihm folgenden. Die von in der Regel nur scheinbaren Autodidakten hergenommenen Ausnahmen, sowie die Thatsache, dass in der Regel gegen solche Kindschaft Einspruch gethan wird, stossen, da sie gar nicht direkte Schülerschaft zu sein braucht, und Gegensatz auch Abhängigkeit ist, die erste Behauptung nicht um. Ebenso wenig wird die zweite dadurch beseitigt, dass kein Philosoph der Vater des weitergehenden Systems sein will. Dies ist wegen der Beschränktheit, ohne die nichts Grosses geleistet und also

auch kein System aufgestellt wird, notwendig, und wiederholt sich deswegen überall. Es beweist aber nichts, weil die eigentliche und volle Bedeutung eines Systems nicht von dem, der es gründet, sondern erst von der Nachwelt richtig gewürdigt werden kann, die auch darin auf einem höheren Standpunkt steht, als er.

§ 7.

Die Geschichte der Philosophie kann richtig, d. h. als das, was sie ist, nur dargestellt werden mit Hilfe der Philosophie, da nur diese in Stand setzt in der Reihe der Systeme nicht planlosen Wechsel, sondern Fortschritt, d. h. Notwendigkeit nachzuweisen, und da weiter ohne ein Bewusstsein über den Gang des Menschengeistes es nicht möglich ist zu zeigen, wie er im Formulieren seiner Weisheit gegangen ist, Erkenntnis der Notwendigkeit aber und solches Bewusstsein nach § 2 Philosophie war. Der Einwand, eine philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie dürfe sich nicht Geschichte, müsse sich vielmehr Philosophie der Geschichte der Philosophie nennen, glänzt weder durch Neuheit noch durch Scharfsinn: er vergisst, dass, wenn einer die Geschichte unphilosophisch darstellt, sein Werk doch auch nicht die Geschichte selbst ist, sondern eben auch nur eine Darstellung derselben.

§ 8.

Eine philosophische Behandlung der Geschichte der Philosophie interessiert sich, gleich der bloss gelehrten, für die feinsten Unterschiede der Systeme, erkennt mit der skeptischen an, dass sie sich bekämpfen, und giebt dem Eklektiker darin Recht, dass in ihnen allen Wahrheit enthalten ist. Indem sie aber nicht mit der ersten den einen Faden der wachsenden Erkenntnis aus den Augen verliert, nicht mit der zweiten das Resultat als gleich Null ansieht, nicht mit dem dritten in jedem Systeme nur Stücke der entwickelten Wahrheit, sondern in jedem die ganze Wahrheit, nur unentwickelt, anerkennt, verleitet sie weder wie die erste dazu, Philosopheme für blosse Einfälle und Meinungen zu halten, noch erschüttert sie wie die zweite das zum Philosophieren notwendige Vertrauen zur Vernunft, noch endlich macht sie gleichgiltig gegen die Abhängigkeit von einem Prinzip, d. h. gegen die systematische Form, wie die eklektische Behandlung.

§ 9.

Nicht nur, dass sie jene Gefahren für das Philosophieren nicht hat, sondern indem eine solche Darstellung über die Geschichte der Philosophie philosophieren lehrt, ist sie nicht ein Ableiten vom Philosophieren, sondern eine praktische Anleitung dazu. Ja, wo das Interesse für Philosophie dem für ihre Geschichte gewichen ist, und namentlich eine

Scheu vor streng philosophischen, z. B. metaphysischen Untersuchungen sich zeigt, da ist vielleicht eine philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie das beste Mittel den, der nur erzählt haben will, zum (Mit-)Philosophieren zu bringen, und dem, welcher die Wichtigkeit metaphysischer Bestimmungen bezweifelt, zu zeigen, wie oft ganz verschiedene Welt- und Lebensanschauungen nur an dem Unterschiede zweier Kategorieen hingen. Unter Umständen kann die Geschichte der Philosophie, die im Systeme der Wissenschaft den Schluss bildet, das sein, worüber zu philosophieren dem, der erst damit den Anfang macht, am meisten anzuraten ist.

§ 10.

Da ein jedes Philosophieren ein bestimmtes sein muss, und da eine Entwicklung nicht als vernünftig dargestellt werden kann, wenn sie nicht zu einem Ziele hingeführt wird, so muss eine jede philosophische Darstellung der Geschichte der Philosophie die Farbe desjenigen Systemes tragen, welches der Darsteller als den Schluss der bisherigen Entwicklung ansieht. Das Gegenteil unter dem Namen der Unbefangenheit oder Unparteilichkeit fordern, heisst Widersinniges anmuten. Die Gerechtigkeit, die allerdings von einem jeden Historiker gefordert werden muss, ist Pflicht auch des philosophischen Historikers. Besteht sie bei jenem darin, dass er erzählt, nicht wie er selbst, sondern wie die Geschichte über diese oder jene Erscheinung geurteilt hat, so hat dieser zugleich dieses Urteil als vernünftig nachzuweisen, d. h. es zu rechtfertigen. Darin allein besteht die Kritik, die er üben nicht nur darf, sondern soll.

§ 11.

Sowohl dass die Geschichte ein philosophisches System auftreten, als dass sie es durch ein weitergehendes ablösen liess, muss die philosophische Kritik, in welcher deshalb ein positives und negatives Moment zu unterscheiden ist, als notwendig darthun. Diese Notwendigkeit aber ist eine zweifache: das Auftreten und Verdrängtwerden eines Systems hat welthistorische Notwendigkeit, indem jenes durch den Charakter der Zeit, deren Verständnis das System war, bedingt ist, dieses wieder dadurch, dass die Zeit eine andere wurde (vgl. § 4). Von beiden wird wieder die philosophiehistorische Notwendigkeit dargethan, wenn in dem Systeme die Konklusion nachgewiesen wird, zu der die früheren die Prämissen bilden, und wenn andrerseits gezeigt wird, dass weiter gegangen werden musste, um nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben. Nur dies, dass ein System nicht bis zu dem fortging, was unmittelbar aus ihm folgt, darf als sein Mangel bezeichnet werden, nicht aber darf zum Massstab seiner Beurteilung ein System genommen werden, das

durch Zwischenstufen von ihm getrennt ist. Wie die Geschichte den Cartesianismus durch den Spinozismus, nicht aber durch die Kantische Lehre korrigiert hat, so darf auch der philosophische Kritiker den *Descartes* nicht an *Kant*, sondern nur an *Spinoza* messen. Die Befolgung dieser Regel sichert einen philosophischen Darsteller der Geschichte der Philosophie davor, beschränkterweise sich in ein System zu verrennen, ohne dass ihm dadurch zugemutet würde, das seinige zu verleugnen.

§ 12.

Sowohl die Epochen der Geschichte der Philosophie, d. h. die Zeitpunkte, an denen ein neues Prinzip geltend gemacht wird, als auch die von ihnen beherrschten Perioden, d. h. die Zeiträume, welche dazu nötig sind, jenes Neue von seinem revolutionären und despotischen Charakter zu befreien, gehen den Epochen und Perioden der Weltgeschichte parallel, so aber, dass sie ihnen der Zeit nach, weiter oder näher nach-, niemals vorgehen. Die Epoche machenden Systeme können für das Verständnis der Vergangenheit keinen Sinn haben, desto mehr werden es die eine Periode abschliessenden. Anhänger der ersteren werden daher, wenn sie die Geschichte der Philosophie behandeln, eher als die der letzteren Gefahr laufen, die historische Gerechtigkeit zu verleugnen.

Man vgl.: *Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie WW. XIII, 1—134; *Ed. Zeller*, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I, 1, V. Aufl., Leipzig 1892, S. 8 ff.; *ders.*, Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege (Archiv für Gesch. der Philos. I, 1888); *B. Erdmann*, Zur Methode der Geschichte der Philosophie (a. a. O. VII, 1894).

§ 13.

Litteratur.

Bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts suchen alle Darstellungen der Geschichte der Philosophie nur das gelehrte[1]), skeptische[2]) oder eklektische[3]) Interesse zu befriedigen. Von da an giebt es keine einzige, welche nicht mehr oder minder philosophisch gefärbt wäre. Nicht dies ist an den meisten derselben zu tadeln, dass der Darsteller sein eigenes System als den Beschluss der bisherigen Entwicklung ansieht, sondern dass sich dasselbe fortwährend lautmacht, ehe die Darstellung zum Schluss gekommen ist. Dies gilt schon von dem ersten, welcher die Geschichte der Philosophie unter einen philosophischen Gesichtspunkt stellt, dem Franzosen *Degérando*[4]). Ebenso wenig sind die Deutschen, die seinem Beispiele folgten, davon freizusprechen. *Kant*, der selbst nur Winke gegeben hatte, wie die Geschichte der Philosophie philosophisch zu behandeln sei, hinterliess die

Ausführung seines Gedankens seinen Schülern. Sein System war aber zu sehr ein Epoche machendes, als dass es zu richtiger Würdigung der Vergangenheit hätte führen können. Daher bei den Historikern der Kantischen Schule das oben § 11 getadelte Vergleichen auch der ältesten Systeme mit Lehren, die erst im achtzehnten Jahrhundert aufgestellt werden konnten, ein Verfahren, das die sonst wertvollen Arbeiten von *Tennemann*[5]) so sehr entstellt. *Fichtes* Lehre konnte weder lange herrschen, noch zu historischen Studien anspornen; so hat sie für die Behandlung der Geschichte höchstens dies Resultat gehabt, dass noch mehr als bei *Kant* der Kanon sich feststellte, dass der Fortschritt in der Ausgleichung von Gegensätzen bestehe. Viel nachhaltiger war die Wirkung der *Schelling*'schen Philosophie[6]), wobei nur zu bedauern war, dass ein fertig an den Stoff gebrachtes Schema die individuellen Unterschiede verwischen liess. Die eigentümlichen Ansichten über die Geschichte der (namentlich der alten) Philosophie, die *Schleiermacher* in seinen Vorlesungen entwickelte, waren, als sie nach seinem Tode veröffentlicht wurden[7]), dem lesenden Publikum durch Andere[8]) längst bekannt. Etwas war dies auch der Fall hinsichtlich *Hegels*, mit dessen Betrachtungsweise einzelner Partien der Geschichte der Philosophie, oder auch ihres Ganges Schüler[9]) und Leser seiner Schriften[10]) die Welt viel früher bekannt machten, als derselben seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie vorgelegt wurden[11]). Die meisten der aus *Hegels* Schule hervorgegangenen historischen Arbeiten behandeln nur einzelne Zeiträume, doch versuchen einige[12]) auch die Geschichte der Philosophie im ganzen darzustellen. Ihnen schliessen sich die Überblicke an, die von anderen, doch aber verwandten Standpunkten aus versucht wurden[13]). Der spekulative Eklektizismus hat in Frankreich[14]), derselbe in Deutschland hat bei uns das Interesse für historische Arbeiten sehr gesteigert; und wir danken ihm Darstellungen der Entwicklung teils der ganzen Philosophie[15]), teils einzelner philosophischer Probleme[16]), in welchen die Nachwirkung Schelling'scher und Hegel'scher Ideen sichtbar ist. Selbst diejenigen haben sich ihnen nicht völlig entziehen können, welche in ihren Darstellungen sich auf einen anderen, dem Kantischen mehr verwandten, oder auch ganz eigentümlichen Standpunkt stellen[17]), oder gegen jede spekulative Behandlung der Geschichte als eine Konstruktion *a priori* polemisieren[18]). In verschiedener Richtung haben Neuere den philosophischen Gehalt der historischen Gesamtdarstellung vertieft. Einerseits durch das Bestreben, die Leistungen der einzelnen Denker im Zusammenhange mit der Entwicklung der Menschheit zu verstehen[19]), andererseits durch das Bemühen, die Denkantriebe, welche die Prinzipien unserer wissenschaftlichen Welt- und Lebensauffassung herausgebildet haben, als Grundlagen der historischen

Konstruktion zu benutzen[20]). Seit 1887 erscheint ein Archiv für Geschichte der Philosophie, das eingehende Jahresberichte auch über die ausserdeutsche Litteratur bringt[21]).

1) *Thom. Stanley*, The History of Philosophy, 1655; 3. Aufl. 1701, erschien als: Historia philosophica auctore *Thoma Stanlejo*, Lips. 1712, II Voll., Kl.-Fol.

2) *P. Bayle*, Dictionnaire historique et critique 1695—97, II Voll.; 1702, II Voll.; 1740, IV Voll., Fol. Weniger entschieden zeigt die skeptische Tendenz: *Dietrich Tiedemann*, Geist der speculat. Philosophie, Marburg 1791—97, 6 Bde., 8°.

3) *Joh. Jac. Brucker*, Historia critica philosophiae a mundi incunabulis, Lips. 1742—44, V Voll., 2. Aufl. Lips. 1766, 67, VI Voll., 4°. Gleichfalls eklektisch ist: *Joh. Gottl. Buhle*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und kritische Litteratur derselben, Götting. 1796—1804, 8 Tle., 8°.

4) *J. M. Degérando*, Histoire comparée de l'histoire de la philosophie, Paris 1804, III Voll.; 2. Aufl., 1822, IV Voll. Deutsch als: Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie mit Rücksicht auf die Grundsätze der menschlichen Erkenntniss, übers. von *W. G. Tennemann.* Marburg 1806, 1807, 2 Bde., 8°. (Zum Massstab der Beurteilung wird der englisch-französische Empirismus und Sensualismus genommen).

5) *W. G. Tennemann*, Geschichte der Philosophie, Leipzig 1794 ff., 11 Bde. (unvollendet). *Dess.* Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1812; 5. Aufl. v. *Wendt*, 1829. (Ausgezeichnet durch die reiche Litteratur. Oft übersetzt.)

6) *Joh. Gottl. Steck*, Die Geschichte der Philosophie, 1. Teil, Riga 1805. *Fr. Ast*, Grundriss einer Geschichte der Philosophie, Landshut 1807; 2. Aufl., 1825. *Thaddä Anselm Rixner*, Handbuch der Geschichte der Philosophie, 3 Bde., Sulzb. 1822 ff. Als Supplement gab *V. Phil. Gumposch* im J. 1850 einen vierten Band zu der 2. Aufl.

7) *Fr. Schleiermacher*, Geschichte der Philosophie, herausg. von *H. Ritter*, Berlin 1839. (*Schleiermachers* WW. 3. Abth., 4. Bds. 1. Theil).

8) u. A. durch *H. Ritters* Geschichte der Ionischen Philosophie, Berlin 1821.

9) So *H. Th. Rötscher* in s. Aristophanes und sein Zeitalten 1827, wo *Hegels* Ansichten über Sokrates entwickelt sind.

10) *K. J. H. Windischmann*, Kritische Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neueren Zeit u. s. w., Frkf. a. M. 1825. *Dess.* Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte, Bonn 1827—1834 f. Erster Teil, die Grundlagen der Philosophie im Morgenland, 1—4. Abth. Erstes Buch: Sina. Zweites Buch (2—4. Abth.): Indien.

11) *G. W. Hegels* Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, herausg. von *Michelet* (WW. Bd. 13—15), Berlin 1833—1836.

12) *G. O. Marbach*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Abth. I Alterthum; Abth. II Mittelalter; Abth. III fehlt), Leipzig 1838, 41. *A. Schwegler*, Geschichte der Philosophie im Umriss, Suttg. 1848, 15. Aufl., ergänzt durch *R. Koeber*, 1891.

13) *Chr. J. Braniss*, Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit, Breslau 1842. *Jul. Bergmann*, Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Berlin 1892, 93.

14) *V. Cousin*, Cours de philosophie (Introduction), Paris 1828. *Dess.* Cours de l'histoire de philosophie I u. II, Paris 1829. *Dess.* Histoire générale de la philosophie, Paris 1863; 7. Aufl. 1867. *Dess.* Fragments pour servir à l'histoire de la philosophie. Nouv. Edit. Paris 1865.

15) *H. C. W. Sigwart*, Geschichte der Philosophie vom allgemeinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt, Stuttg. u. Tüb. 1844, 3 Bde.

16) *Ad. Trendelenburg*, Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. I: Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846; Bd. II u. III: Vermischte Abhandlungen, Berlin 1855 u. 1867.

17) *E. Reinhold*, Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete, Gotha 1828—30, 3 Bde. *Dess.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1837; 5. Aufl. 1858 in 3 Bd. *Jak. Fr. Fries*, Die Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer Entwicklung, Halle 1837, 1840, 2 Bde. *F. Michelis*, Geschichte der Philosophie von *Thales* bis auf unsere Zeit, Braunsberg 1865. *Conr. Hermann*, Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung, Leipzig 1867. *E. Dühring*, Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Berlin 1869; 2. Aufl., 1873.

18) *Heinr. Ritter*, Geschichte der Philosophie, Hamburg 1829 ff., 12 Bde. (Bd. 1—4 alte Philosophie; Bd. 5—12 christliche Philosophie und zwar 5 und 6 patristische, 7 und 8 scholastische, 9—12 Philosophie der neueren Zeit. Das Werk reicht nur bis zu *Kant* excl.; die weitere Darstellung gehörte nicht in den Plan des Verfassers). *Fr. Ueberweg*, Grundriss der Geschichte der Philosophie von *Thales* bis auf die Gegenwart; neuerdings bearb. von *Max Heinze*. 1. Theil (Alterthum). Berlin 1863; 8. Aufl. 1894. 2. Theil 1. u. 2. Abth. (Patristische und Scholastische Zeit) 1864; 7. Aufl. 1886. 3. Theil (Neuzeit) 1866, 7. Aufl. 1888. *Alb. Stöckl*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Mainz 1870. *G. H. Lewes*, Geschichte der Philosophie von *Thales* bis *Comte*. Deutsch nach der 3. Aufl. 1. Bd. Berlin 1871; 2. Bd. ebend. 1876. *F. Fiorentino*, Manuale di storia della filosofia, Napoli 1879—1881 (3 Bde.). *Alfr. Weber*, Histoire de la Philosophie Européenne, 5. Aufl. 1892.

19) *Rud. Eucken*, Die Lebensanschauungen der grossen Denker, Leipzig 1890. Ähnlich auch *W. Dilthey*, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Bd. I, Leipzig 1883. Man vgl. auch *O. Willmann*, Geschichte des Idealismus, I, Braunschweig 1894.

20) *Jul. Baumann*, Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen, Gotha 1890 und insbesondere *Wilh. Windelband*, Geschichte der Philosophie, Freiburg 1892. — Im Erscheinen begriffen ist *P. Deussen*, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen I, 1, Leipzig 1894.

21) Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit *H. Diels*, *W. Dilthey*, *B. Erdmann* und *E. Zeller* herausg. von *Ludw. Stein*, Berlin 1888 ff.

§ 14.

Einteilung.

Wie die Weltgeschichte durch den Eintritt des Christentums und die Kirchenreformation in drei Hauptperioden zerfällt, gerade so sondern sich in der Geschichte der Philosophie die philosophischen Systeme, welche noch ganz ohne Einfluss christlicher Ideen entstanden sind, und wieder die, welche unter dem Einfluss der durch die Reformation erwachten Ideen sich entwickelten, von den zwischen beiden liegenden ab, weil von diesen keines von beiden gesagt werden kann. Wir bezeichnen diese drei Hauptperioden als die des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit.

ERSTER TEIL.

PHILOSOPHIE DES ALTERTUMS.

Einleitung.

§ 15.

Dazu, sein eigenes Wesen denkend zu erfassen, kann der Menschengeist erst dort versucht und fähig sein, wo er sich seiner spezifischen Würde bewusst ist. Da er dazu im Oriente, ausgenommen bei den Juden, nicht kommt, so können weder die Regeln des Anstandes und der äusseren Gesittung, welche die chinesischen Weisen aufgestellt haben[1]), noch die pantheistischen und atheistischen Lehren, zu denen der indische Geist in der Mīmāṃsā und durch *Kapila* in der Sāṃkhya gelangt, oder die Verstandesübungen, zu denen er in der Nyāya sich erhebt[2]), noch endlich die halb religiösen und halb physikalischen Lehren der Iranier[3]) und der alten Ägypter[4]) uns dahin bringen, von einer vorhellenischen Philosophie, oder gar von vorgriechischen Systemen zu sprechen. Da erst der Grieche das *γνῶθι σεαυτόν* vernimmt, so heisst philosophieren, oder das Wesen des Menschengeistes begreifen wollen, occidentalisch, mindestens griechisch denken, und die Geschichte der Philosophie beginnt mit der Philosophie der Griechen.

1) *H. Windischmann*, s. § 13 Anm. 10. *A. Réville*, Histoire des Religions vol. III, Paris 1889. *J. J. M. de Groot*, The Religious System of China vol. I, Leyden 1892, 1894. — Die Schriften von *Khung-fu-tsï* und *Lao-tsï* übersetzt von *J. Legge* in The Sacred Books of the East vol. III, XVI, XXVII und XXVIII, Oxford 1879, 1882, 1885; und ebenda vol. XXXIX und XL, Oxford 1891. Dazu *J. Legge*, Confucius, Life and Teachings, 6. Aufl., London 1887. *G. von der Gabelentz*, Confucius und seine Lehre, Leipzig 1888. *Léon de Rosny*, Le Taoïsme, Paris 1892.

2) *Paul Deussen*, Das System des Vedânta, Leipzig 1883. *Ders.*, Die Sutrâs des Vedânta, Leipzig 1887. *Max Müller*, Three Lectures on the Vedânta Philosophy, London 1894. — *J. Ballantyne*, The Aphorisms of the Nyâya Philosophy, Allahabad 1850—1854. — *Rich. Garbe*, Die Sâṃkhya Philosophie, Leipzig 1894. — *Paul Deussen* in dem § 13 Anm. 20 genannten Werk. Man vgl. auch *Herm. Oldenberg*, Buddha, Berlin 1881; 2. Aufl. 1890.

3) *James Darmesteter*, Le Zend-Avesta, Traduction nouvelle (eine frühere in den Sacred Books of the East) in den Annales du Musée Guimet vol. XXI, XXII, XXIV, Paris 1891. *K. Geldner* in der Encyclopedia Britannica s. v. Zend-Avesta und Zoroaster.

4) *Aristoteles*, der die ägyptischen Priester als die ersten Philosophen nennt, weiss doch kein Philosophem derselben anzuführen. Man vgl. *Ed. Meyer*, Geschichte des alten Aegyptens, Berlin 1887. Nicht ganz zuverlässig: *H. Brugsch*, Religion und Mythologie der alten Aegypter, Leipzig 1888.

§ 16.
Quellen und Bearbeitungen der Geschichte griechischer Philosophie.

Da die Schriften der älteren Philosophen Griechenlands ganz oder dem grösseren Teile nach verloren gegangen sind, und die Daten für die Rekonstruktion ihrer Lehren aus einer verwickelten Überlieferung entnommen werden müssen, so hat jeder Versuch sie darzustellen besondere Schwierigkeiten zu überwinden. Die sachlichen Zwecke und kritischen Tendenzen der Wiedergabe fremder Lehren in den Platonischen Dialogen lassen vielen Streitfragen Raum. Im ganzen unbefangener weiss *Aristoteles* die philosophischen Lehren seiner Vorgänger und Zeitgenossen zu würdigen. Seinem Geist empirischer Forschung dankt die Geschichte der Philosophie ihren Ursprung. Die Monographieen und zusammenfassenden doxographischen Darstellungen seiner Schüler *Theophrast* und *Eudemus* bilden neben den Platonischen und Aristotelischen Erörterungen die wesentliche Grundlage der Überlieferung. Die Grundzüge der Geschichte der Überlieferung von *Theophrasts* Schrift über die Lehren der Physiker hat *H. Diels* durch eine treffliche Untersuchung[1]) klargelegt. Ihr entstammen sicher mittelbar die pseudoplutarchischen „Lehrmeinungen der Philosophen“[2]), unmittelbar vielleicht die pseudoplutarchischen „*στρωματεῖς*“, wohl auch mittelbar manche Angaben bei *Sextus Empiricus*[3]), *Diogenes Laertius*[4]) und in dem Sammelwerk des Stobaeus[5]); sie reichen hinauf bis in die pseudogalenische Schrift über die philosophische Geschichte. Nicht minder reich, aber auch nicht minder kompilatorisch als die doxographische ist die biographische Litteratur des Altertums zur Philosophie; sie geht gleichfalls bis in die Aristotelische Zeit zurück. — Unsere hauptsächlichsten älteren Quellen liefern, ausser den Platonischen sowie den uns erhaltenen Aristotelischen Werken, die Arbeiten von *Cicero, Seneca, Plutarch, Sextus Empiricus,* sowie die Kompilation von *Diogenes Laertius.* Wichtig sind auch, weil sie manches jetzt Verlorene noch besassen, die späteren Kommentatoren des *Aristoteles*[6]), sowie einige unter den Kirchenvätern[7]). Die Zusammenstellung der wichtigsten Sätze aus den Schriften der Genannten, die zu verschiedenen Zeiten gemacht worden sind[8]), sind die verdienstlichsten Vorarbeiten zu den Bearbeitungen der griechischen Philosophie. Bei diesen selbst ist, namentlich in Deutschland, der Fortschritt so schnell gewesen, dass Arbeiten, die vor einigen Jahrzehnten mit Recht gerühmt wurden, heute teils vergessen[9]), teils in den Hintergrund getreten sind[10]), weil *Zellers* ebenso eindringende wie umfassende Darstellung[11]) sie um vieles überragt. Sie ist das Fundament für alle neueren Schriften über die griechische Philosophie überhaupt[12]), sowie über einzelne ihrer Zweige[13]) geblieben.

1) *Herm. Diels*, Doxographi graeci, Berolini 1879. — Noch immer wertvolle Zusammenstellungen der Litteratur: *Joannis Jonsii Holsati*, De scriptoribus historiae philosophicae Libb. II, Francof. 1659 und *J. Alb. Fabricii*, Bibliotheca graeca, Hamb. 1705 seq., XIV. 4⁰.

2) Πλουτάρχου περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων (de placitis philosophorum s. de decretis philosophorum physicis). ed. *Buddaeus* Basil. 1531. 4⁰; ed. *Corsinus* Florentiae 1750. 4⁰; ed. *Dübner* in *Plutarchs* Moralia, Paris 1841; recogn. *Georg. N. Bernardakis* in Plutarch. Chaeron. Moralia, Lips. 1888—1883, vol. V.

3) Σέξτου Ἐμπειρικοῦ Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις und πρὸς Μαθηματικοὺς βιβλία ἕνδεκα. *Sext. Emp.* adv. Mathematic. Libri XI. ed. *Jo. Alb. Fabricius*, Lips. 1718, Fol.; editio emendatior, Lips. 1842, 2 Tom. *Sextus Empiricus* ex recensione *Immanuelis Bekkeri*, Berol. 1842.

4) Διογένους Λαερτίου περὶ βιῶν δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα erschien zuerst lateinisch 1475 in Rom, Fol.; dann griechisch 1533, Basel, Froben, 4⁰., und 1570 bei *Henr. Stephanus*. Dessen Kommentare, sowie die des *Casaubonus* und *Menagius*, nahm *Pearson* in seine Ausgabe auf: London 1664, Fol. — Diese ist fehlerhaft von *Meibom* Amst. 1692, 2 Bde., 4⁰., viel besser von *Hübner* Leipzig 1828, 2 Bde. Text, 2 Bde. Kommentar, wieder abgedruckt. Auch ed. *Gabr. Cobet*, Paris 1850 bei *Didot*.

5) Ιωάννου Στοβαίου Ἀνθολόγιον (?) ἐκλογῶν φυσικῶν διαλεκτικῶν καὶ ἠθικῶν βιβλία δύο. (*Jo. Stob.* eclogarum physicarum et ethicarum libri duo), ed. *Heeren* 1792—1801, 3 Bde. — Die uns erhaltenen Reste teils im Florilegium (ed. *Thom. Gaisford*, Oxon. 1822; Lips. 1823—24; ed. *Aug. Meineke*, Lips. 1855—57), teils in den Eclogae (ed. *A. H. L. Heeren*, Gött. 1792—1801; ed. *Thom. Gaisford*, Oxon. 1850; ed. *Aug. Meineke*, Lips. 1860, 64). Anthologium rec. *C. Wachsmuth* et *O. Hense*, vol. I, II (eclogae) rec. *Curt Wachsmuth*, Berol. 1884; vol. III (Florilegium p. I rec. *O. Hense*), Berol. 1894.

6) Vor allen *Simplicius*, welcher die verloren gegangene historische Schrift des *Porphyrius* (φιλόσοφος ἱστορία) noch vor sich hatte. Aber auch *Alexander von Aphrodisias*, *Themistius*, *Philoponus* u. A.: s. Commentaria in Aristotelum graeca ed. cons. et auct. acad. litter. reg. Boruss., über die zu vergleichen *Ivo Bruns* im Arch. f. Gesch. d. Philos. III, 600 ff. u. *H. Usener* in den Gött. gel. Anz. 1892 Nr. 26. Geplant sind 35 Bände.

7) *Justinus Martyr* besonders in seiner Cohortat. ad Graecos. ed. *Otto*, Jenae 1842 seq., 3 Bde. 8⁰., in *J. P. Migne*, Patrologiae cursus completus t. IV. *Clemens Alexandrinus* besonders in den Στρωματεῖς, ed. *Sylburg*, Paris 1641; ed. *J. Potter*, 2 T. f. Oxon. 1715; ed. *W. Dindorf*, 4 T. Oxon. 1868; bei *Migne* T. 8, 9. *Origenes* besonders in der Schrift gegen *Celsus*; Opp. u. A. ed. C. u. C. V. *Ruaeus* 4 T. Paris 1733 f.; her. v. *Lommatzsch*, Berl. 1831 ff.; bei *Migne* T. 11—17. *Eusebius* besonders in den 15 BB. εὐαγγελικῆς προπαρασκευῆς (Praeparatio evangelica); u. A. ed. *W. Dindorf*, Leipzig 1868, 2 Bde. 8⁰. *Hippolytus* besonders in dem ersten Buche seines durch *Miller* wieder entdeckten Werkes, den früher dem *Origenes* zugeschriebenen, von *Gronovius* aufgefundenen Philosophumenis (*Hippolyti* refutationis omnium haeresium libb. X. rec. lat. vertt. *L. Duncker* et *F. G. Schneidewin* 2 Voll. Gott. 1856—59). *Augustinus*; vor allem in seiner Civitas Dei und den Retractationen. — Man vgl. *Richardson*, The Ante-Nicene fathers. Bibliogr. Synopsis, Buffalo 1887. *Ad. Harnack*, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I, Leipzig 1893 (die Ueberlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bearb. von *Ad. Harnack* und *Erw. Preuscher*).

8) *Henr. Stephanus*, Poesis philosophica 1573. *Fr. Gedike:* M. Tullii Ciceronis historia philosophiae antiquae, aliorum auctorum locis illustr., Berol. 1782, 2. Aufl. 1808. *H. Ritter* et *L. Preller:* Historia philosophiae graeco-romanae ex fontium locis contexta

Hamburgi 1838; 7. Aufl. cur. *Fr. Schultess* et *Ed. Wellmann*, Gotha 1888. Vollständiger: *Fr. Guil. Aug. Mullach*, Fragmenta philosophorum graecorum, Parisiis, ed. *Didot*. 1 Bd. 1860; 2. Bd. 1867; 3. Bd. 1881. Man vgl. auch die einschlägigen Artikel in *Paulys* Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Stuttg. 1837 ff. (Erster Band 2. Aufl. 1864); Neue Bearb. her. von *G. Wissowa*, Stuttg. 1894 ff.

9) *Wilh. Traug. Krug*, Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern, Leipzig 1815, 2. Aufl. 1827. —

10) *Chr. Aug. Brandis*, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. 1. Theil, Berlin 1835 (bis zu den Sophisten). 2. Theil 1. Abth. 1844 (*Sokrates* und *Plato*). 2. Abth. 1853, 57 (die ältere Akademie und *Aristoteles*). 3. Theil 1. Abth. (Übers. der Aristotel. Lehre und Erörterung der Lehren seiner Nachfolger) 1860. 2. Abth. (Dogmatiker, Skeptiker, Synkretisten und Neuplatoniker) 1866. — *Dess.* Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche. Erste grössere Hälfte Berlin 1862. Zweite Hälfte 1864. *Ludw. Strümpell*, Die Geschichte der griechischen Philosophie. Erschienen sind zwei Abtheil., Leipzig 1854—1861. *Alb. Schwegler*, Geschichte der griechischen Philosophie her. von *K. Köstlin*, Tübingen 1859 (3. Aufl. Freiburg i. Br. und Tübingen 1883).

11) *Ed. Zeller*, Die Philosophie der Griechen, eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwickelung. 1. Theil Tübingen 1844 (5. Aufl. in 2 Bdn., Leipzig 1892). 2. Theil (*Sokrates*, *Plato*, *Aristoteles*) 1846 (1. Abth.: Sokrates und die Sokratiker; Plato und die alte Akademie, 4. Aufl. Leipzig 1889; 2. Abth.: Aristoteles und die alten Peripatetiker, 3. Aufl. Leipzig 1879). 3. Theil (Nacharistotelische Philosophie) 1852 (3. Aufl., 1. Abth. 1880; 2. Abth. 1881).

12) *Ed. Zeller*, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig 1883 (4. Aufl. 1893). *W. Windelband*, Geschichte der alten Philosophie, Nördlingen 1888, 2. Aufl. 1894 (in *Jw. Müller*, Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaften, V. 1). *Theod. Gomperz*, Griechische Denker, Leipzig 1893 ff.

13) *Aug. Bernh. Krische*, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie. I. Die theologischen Lehren der griechischen Denker, Göttingen 1840. — *Carl Prantl*, Geschichte der Logik im Abendlande, 1. Bd., Leipzig 1855. *H. Steinthal*, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, Berlin 1863—1864. — *Herm. Siebeck*, Geschichte der Psychologie, 1. Theil, 1. Abth. Gotha 1880, 2. Abth. Gotha 1884. *A. Ed. Chaignet*, Histoire de la psychologie des Grecs, 2 vol., Paris 1887, 1889. — *Jul. Walter*, Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie, Jena 1874. *Leop. Schmidt*, Die Ethik der alten Griechen, Berlin 1881. *Rob. Ziegler*, Die Ethik der Griechen und Römer, Bonn 1881. *Max Heinze*, Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie, I, Leipzig 1883. *K. Köstlin*, Geschichte der Ethik, I. Die Griechische Ethik bis Plato, Tübingen 1887. — *Paul Natorp*, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum, Berlin 1884. — *Jul. Walter*, Die Geschichte der Aesthetik im Alterthum, Leipzig 1893. — *Cl. Baeumker*, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890. — Verschiedenes bei *Ed. Norden*, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie im XIX. Suppl.-Bd. der Jahrbb. f. kl. Ph., 1892; ebenso bei *Erw. Rohde*, Psyche, Freib. u. Lpzg. 1894.

§ 17.

Daraus, dass das Rätsel seines und alles Daseins lösen wollen, griechisch denken heisst, folgt nicht, dass der philosophierende Geist sogleich Griechisches denke, oder sich in seinem über alles Barbarentum erhobenen Griechentum erfasse. Vielmehr wie der Mensch nur dadurch über alle Tierstufen sich erhebt, dass er sie in seinem vormenschlichen

(unreifen) Zustande durchläuft, so reift die griechische Philosophie dem Ziele, jenes Fundamental-Problem (§ 15) im griechischen Geiste zu lösen, so entgegen, dass sie auf die darin enthaltene Frage zuerst im vorgriechischen Sinne antwortet. Späteren Philosophen erscheinen die, welche dieser Periode der Unreife angehören, aus demselben Grunde als „Träumer", aus dem wir diesen Lehren ein embryonisches Leben beilegen, das man ja ein Traumleben zu nennen pflegt. Was für die Menschheit auf ihren vorgriechischen Stufen Prinzip ihres religiösen und sittlichen Seins und Lebens gewesen war, das wird hier zum Prinzip der Philosophie formuliert, und auch wenn wirklich keine Einwirkungen je einer volkstümlichen Bildungsstufe auf je einen griechischen Philosophen stattgefunden hätten, könnte ein Parallelismus behauptet und begriffen werden.

Vgl. *A. Gladisch*, Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte. Erste Abtheilung, die Pythagoreer und die alten Schinesen; zweite Abth., die Eleaten und die alten Inder, Posen 1844. *Ders.*, Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander, Breslau 1852. *Ders.*, Empedokles und die Aegypter, eine historische Untersuchung, Leipzig 1858 (begründet und führt weiter aus, was in: Das Mysterium der Aegyptischen Pyramiden und Obelisken, Halle 1846, und in: Empedokles und die alten Aegypter, 1847 in *Noacks* Jahrb. für specul. Philos. angedeutet war). *Ders.*, Herakleitos und Zoroaster, eine historische Untersuchung, Leipzig 1859 (weitere Ausführung dessen, was der Verfasser in *Bergks* und *Caesars* Zeitschr. für Alterthumswissensch. 1846 Nr. 121 u. 122 und 1848 Nr. 28, 29, 30 gezeigt hatte). *Ders.*, Anaxagoras und die alten Israeliten in *Niedners* Zeitschr. für histor. Theol., 1849, Heft IV, Nr. XIV. Umgearbeitet: Anaxagoras und die Israeliten, Leipzig 1864. — *Ed. Röth*, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, erster Band, Mannheim 1846; 2. Aufl. 1862; zweiter Band, Mannheim 1858; 2. Aufl. 1862. — *L. v. Schröder*, Pythagoras und die Inder, Leipzig 1884.

Der alten Philosophie erste Periode.

Die griechische Philosophie in ihrer Unreife.

§ 18.

Vgl. *Fr. Aem. Bohren*, De septem sapientibus, Bonnae 1867. *Mullach*, Fragm. phil. graec., I., 203—239. — *Herm. Diels*, Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen in den Philos. Aufs., Ed. Zeller gewidmet, Leipzig 1887. — *Paul Tannery*, Pour l'histoire de la science Helléne (De Thalès à Empédocle), Paris 1887.

Wie überall, so tritt auch in Griechenland die Philosophie hervor, wo dem heroischen Erkämpfen der Bedingungen des Daseins der Genuss desselben, der Arbeit um die Notdurft des Lebens der Luxus des künstlerischen Schaffens und des Denkens, dem unbewussten Entstehen der Sitte die durch Angriffe dagegen notwendig gewordene Formulierung zum Gesetz gefolgt ist, kurz wo das unbefangene Leben der Reflexion Platz gemacht hat. Den Übergang zur wirklichen Philosophie

machen die Reflexionen, die mehr nur nationalen Inhalt haben, die Sinnsprüche und Sprüchwörter. Dass die Schöpfer derselben, die Weisen *(Salomone)* Griechenlands, meistens auch als Gesetzgeber thätig waren, ist ebenso erklärlich wie dass der unter ihnen, dem der die Aufgabe aller Philosophie enthaltende Sinnspruch zugeschrieben wird, nicht nur zu ihnen gezählt wird, sondern als der eigentliche Anfänger der Philosophie gilt. Achtung vor der Siebenzahl, verbunden mit vorwiegender Neigung für einen oder den andern hat in die Angabe, wer zu diesen Weisen zu zählen sei, Verschiedenheit gebracht.

§ 19.

Dazu, dass nicht nur Gesetze und Sittensprüche, sondern Reflexionen über das Ganze des Daseins, und also Philosophie entstehe, muss das frische Dasein noch mehr ersterben, der Verfall schon beginnen. Sind die Bedingungen dazu ohnedies schon in Kolonieen, diesen aus der verständigen Berechnung hervorgegangenen, zu raschem Glanze aufblühenden Städten oder Staaten ganz besonders gegeben, so kommt für die griechischen Kolonieen noch dies in Rechnung, dass ihr Verkehr mit nicht-griechischen Völkern gerade bei ihnen das Entstehen von solchen Philosophieen möglich machte, die (§ 17) auf die Frage nach dem Rätsel alles Daseins im vorgriechischen Geiste antworten sollten. Die ionischen Kolonieen in Kleinasien und den Inseln sind daher aus vielen Gründen die Wiege der Philosophie geworden; von da sind selbst die ausgegangen, welche in anderen Gegenden den Funken geschlagen haben, aus dem die Flamme einer ganz anderen Philosophie geworden ist, als die der drei Milesier, die zuerst philosophieren lehrten.

§ 20.

Der Pracht des Orients zugewandt, kann der ionische Geist, wie er in der Poesie an dem objektiven Epos, in der Religion an den dem Naturkult zugewandten Mysterien seine Befriedigung fand, so wo er philosophiert, nur eine realistische Naturphilosophie hervorbringen. Nach dem Inhalt ihrer Lehre nennen wir die ersten griechischen Philosophen blosse oder reine Physiologen und verstehen darunter in Übereinstimmung mit dem *Aristoteles* die, welche das Rätsel des Daseins gelöst meinten, wenn der Urstoff angegeben war, aus dem alles ent- und in dessen Modifikationen alles besteht. Auf die Frage: was ist die Welt und was ist der Mensch? erfolgt hier die Antwort: sie sind materieller Stoff, eine Antwort, die freilich mehr aus der Seele der Naturvölker heraus gesprochen ist, als dass sie dem Geiste der Griechen entspricht. Materialistisch kann sie aber nicht genannt werden, so lange der Gegensatz von Materie und Geist, Stoff und Kraft noch unbekannt ist. Es ist unbefangener Hylozoismus.

I.
Die reinen Physiologen (Hyliker).

H. Ritter, Geschichte der ionischen Philosophie, Berlin 1821. *K. Steinhart*, Ionische Schule, in der Encykl. von *Ersch* und *Gruber*, Sekt. II, Bd. 22. *Hugo Berger*, Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen, erste Abth., Leipzig 1887. *Ed. Meyer*, Geschichte des Alterthums, II, Stuttgart 1893. — *Herm. Diels*, Ueber Apollodors Chronica, im Rhein. Mus., XXXI, 1876. — *Erwin Rohde*, γέγονε bei Suidas, im Rhein. Mus., XXXIII, 1878.

§ 21.

Wo der forschende Geist das Wesen, nach dem er sucht, mit dem materiellen Substrate gleichsetzt, dessen Modifikationen alle Dinge sein sollen, ist er nicht unbeschränkt in der Wahl solches Urstoffes. Je mehr ein Stoff bestimmt gestaltet ist und sich gewissen Modifikationen entzieht, um so weniger, je gestaltloser und modifikabler er ist, um so mehr wird er dazu geschickt sein. Darum wird das Flüssige zum Urstoff aller Dinge gemacht. Dasjenige Flüssige, welches sich überhaupt zuerst als solches darstellt, das ferner, welches dem Strandbewohner als das mächtigste aller Elemente und in den meteorischen Erscheinungen als der grössten Vielgestaltung zugänglich, das endlich welches dem zuerst von den Mythen sich losreissenden Geiste am verehrungswürdigsten erscheint, ist das Wasser, namentlich als Meer. Dass also *Thales*, der erste eigentliche Philosoph, das Wasser zu dem Urstoffe oder Elemente machte, dessen Modifikationen alle Dinge sein sollten, ist ganz begreiflich, obwohl diese Lehre dem Griechen, der sich als mehr und besser fühlte denn als verdichtetes Wasser, vielleicht frevelhaft und wie eine ausländische Weisheit vorkommen mochte.

§ 22.
A. Thales.

F. Decker, De Thalete Milesio, Halae 1865. *Paul Tannery*, Thalès de M. in der Revue philos. 1880. — *Schleiermacher*, Untersuchung über den Philosophen Hippon, 1820, W. Abth. III, Bd. 3.

Thales, der Sohn des Examyes, in Milet um Ol. 39 (624 vor Chr.) geboren, soll Ol. 58 noch gelebt haben. Seine mathematischen und astronomischen Kenntnisse, die er nach sehr zweifelhaften späteren Angaben in früh verlorenen Schriften niedergelegt haben soll, ebenso seine politische Scharfsicht, weisen auf eine verständige Richtung. Daher er der Weisen Einer. Philosoph ist er, indem er zuerst von Allen nach einem bleibenden Urstoffe sucht, der allen Dingen als das Substanzielle zu Grunde liegt, aus dem sie alle entstanden sind; das Wasser, das er als dieses Substrat ansieht, wird ihm sogleich zur räumlichen Unterlage auf der die Erde, diese Hauptsache des Alls schwimmt. Ob die Bemerkung, dass aller Same und alle Nahrung

feucht sei, wie *Aristoteles* vermutete, ob andere Beobachtungen oder ob theogonische Mythen ihn zu seiner Annahme gebracht haben, wissen wir nicht. Spätere unter den Alten haben das Erste, Neuere das Letzte als gewiss behauptet, und Jenen ist auch das ein Grund gewesen, dass die Gestirne vom verdampfenden Wasser sich nähren. Gewiss falsch ist *Ciceros*, einem Epikureer zugeschriebene, von ihm selbst zurückgenommene Behauptung, dass *Thales* noch ausser dem Urstoffe eine Weltseele, oder die Andrer, dass er einen allgemeinen Weltverstand als Prinzip angenommen habe. Mit seinem unbefangenen Hylozoismus stimmt es, alle Dinge als beseelt, oder alles voll Dämonen und Götter, jede physikalische Bewegung als Zeichen von Leben anzusehen. Auch der Ausspruch, der ihm zugeschrieben wird, dass zwischen Leben und Sterben kein Unterschied sei, passt dazu. Wo, wie hier, dem Urstoff eine bestimmte Qualität zugeschrieben wird, da ist es naheliegend, alle Unterschiede als nur quantitative zu fassen. Daher kann, was *Aristoteles* von gewissen Physiologen sagt, dass sie durch Verdichtung und Verdünnung des Urstoffes alles entstehen liessen, von Späteren mit Recht auf den *Thales* bezogen worden sein. — Neben dem *Thales* wird öfter auch *Hippon* genannt, wahrscheinlich ein Samier von Geburt, dessen „Feuchtes" wohl von dem Wasser des *Thales* nicht verschieden war. Der Umstand allein, dass ein im Perikleischen Zeitalter lebender Mann sich noch bei der Lehre des *Thales* befriedigen konnte, würde hinreichen, des *Aristoteles* abfälliges Urteil über ihn zu begründen.

§ 23.

Der schon von *Aristoteles* richtig angedeutete Grund, dass ein Stoff, welcher so bestimmter Natur ist wie das Wasser, durch seinen Gegensatz gegen manche physikalische Qualitäten sie ausschliesse, so dass sie unmöglich aus ihm abgeleitet werden können, dieser nötigt zu einer andern Fassung des Prinzips. Nicht dieses wird weggelassen, dass es ein materieller Stoff, sondern nur die bestimmte, ausschliessliche Qualität. Wie des *Thales* Lehren Manchen an die Homerischen vom Okeanos als dem Vater der Dinge erinnert haben, so ladet des zweiten Milesischen Philosophen Theorie von dem unbestimmten Urstoffe dazu ein, eine Anlehnung an das Hesiodische Chaos zu vermuten.

§ 24.

B. Anaximandros.

Schleiermacher, Ueber Anaximandros von Milet. Akademische Vorlesung vom 11. Nov. u. 24. Dec. 1811. WW. 3. Abth., 2. Bd., p. 171 ff. *Gust. Teichmüller*, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874. *Jos. Neuhaeuser*, Anaxim. Milesius, Bonnae 1883. *Paul Natorp*, Ueber das Prinzip u. die Kosmologie Anaxim.'s. in den Philos. Monatsh., XX, 1884.

1. *Anaximandros*, der Sohn des *Praxiades*, ein Milesier, etwa Ol. 42 (um 611 v. Chr.) geboren, ist schwerlich, wofür er ausgegeben

wird, ein Schüler des *Thales*, obgleich er, wie seine Kenntnisse und Erfindungen beweisen, die astronomisch-mathematische Richtung mit ihm gemein hat. Seine in poetischer Prosa verfasste Schrift führte möglicherweise den Titel περὶ φύσεως.

2. Als das Prinzip, das er zuerst ἀρχή nannte, sah er, vielleicht weil, wie *Aristoteles* bemerkt, jedes Bestimmte ein Relatives ist, das an, was er *ἄπειρον*, nach Anderen auch ἀόριστον genannt, und stets dem εἰδοπεποιημένον entgegengesetzt hat. Es ist das bei allen Veränderungen Unvergängliche und darum Unsterbliche. Jedenfalls ist es als materiell zu fassen, nur darf der Gedanke eines toten Materiellen noch nicht zugelassen werden. Um so weniger, als ihm die Bewegung immanent ist, die eben deswegen, wie es selbst früher (älter) ist als das Urfeuchte (des *Thales*). Weil es, wie das Chaos des *Hesiod*, nur der Grund alles qualitativ Bestimmten ist, dasselbe potentiell (δυνάμει) in sich enthält, deswegen können *Aristoteles* und *Theophrast*, mit Hinweisung auf *Anaxagoras* und *Empedokles*, es als Gemisch bezeichnen. Dass die Stellen des *Aristoteles*, wo er von Solchen spricht, die ein Mittelwesen zwischen Luft und Wasser zum Prinzip machen und welche von vielen Kommentatoren auf *Anaximandros* bezogen werden, wirklich auf ihn gehen, hat schon *Schleiermacher* sehr unwahrscheinlich gemacht.

3. Bei einer qualitätslosen Ursubstanz können nicht, wie bei *Thales*, alle qualitativen Unterschiede auf graduelle, d. h. quantitative zurückgeführt werden. Darum lehrt *Anaximandros*, dass sich aus dem Unbestimmten die qualitativen Gegensätze ausscheiden (ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι). Dieser Prozess ist von der räumlichen Bewegung nicht zu trennen. Wird sie als Kreisbewegung gedacht, so ergiebt sich sogleich nicht nur die Ewigkeit derselben, sondern auch ein Gegensatz des der ruhenden Mitte Nahen (Schweren, Kalten) und des von ihr Fernen (Leichten, Warmen). An den zuerst hervortretenden Gegensatz des Kalten und Warmen schliesst sich erst später der des Trocknen und Feuchten. *Schleiermachers* scharfsinnige Hypothese, dass vor dem letzteren auf die eine Seite das ungeschiedene Warme (Feuer-Luft) zu stehen kommt, das vielleicht *Aristoteles* im Sinne hat, wenn er von einem Mittelwesen zwischen Luft und Feuer spricht, auf die andere Seite aber das ungeschiedene Kalte (Erde-Wasser), welches vielleicht die πρώτη ὑγρασία ist, als deren Überbleibsel (nach ausgeschiedener Erde) *Anaximandros* das Meer bezeichnet haben soll, diese gewinnt noch mehr Wahrscheinlichkeit durch die Art, wie derselbe sich die weitere Entwicklung dachte. Indem sich nämlich die (flach) cylinderförmige Erde, als das Zentrum, vom übrigen All absondert, bildet dieses ihr gegenüber eine Sphäre aus Luft und Feuer. Dadurch, dass die Dauersphäre zersprang, entstanden Zusammenfilzungen der Luft von

radförmiger Gestalt, die bei ihrer, durch Luftströmungen bedingten Drehung das von ihnen umschlossene Feuer in der Art eines Blasebalgs ausströmen lassen. Diese feurigen Öffnungen der Sphäre bilden die Gestirne, die im Gegensatz gegen das ewige *ἄπειρον* die gewordenen oder auch himmlischen Götter genannt werden. Verstopfen sich die Öffnungen der Sternsphären, so entstehen Finsternisse. Durch die Einwirkung des warmen Umgebenden auf den Erdschlamm entstehen in diesem Blasen, aus welchen die organischen Geschöpfe und in deren weiterer Entwicklung endlich Menschen werden, welche daher ursprünglich in fischartiger Umhüllung gelebt haben. Wie alle Dinge aus dem Unbestimmten hervorgehen, so auch in dasselbe zurück: „einander Busse und Strafe gebend für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit", was mit *Schleiermacher* lediglich auf ein periodisches Ausgleichen des einseitig sich Vordrängens eines der Gegensätze zu beziehen, bedenklich geworden ist. Da *Anaximandros* nach *Theophrast* viele solcher Aus- und Rückgänge angenommen hat, so ist die Vielheit der Welten, die er gelehrt hat, vermutlich eine successive. Jede dieser Welten ist, verglichen mit dem *ἀφθαρτόν*, ein vergänglicher Gott.

§ 25.

Der Vorteil, welchen des *Anaximandros* Lehre gewährt, dass zu seinem Prinzip das Trockne und Warme in nicht feindlicherem Verhältnis steht als das Kalte und Feuchte, wird durch den Nachteil aufgewogen, dass aus dem Qualitätslosen ein Qualitatives eigentlich nicht abzuleiten ist. Er bildet darum die entgegengesetzte Einseitigkeit zu *Thales,* über den er doch auch hinausgeht, da bei ihm die Urfeuchte schon das Sekundäre war. Indem *Anaximandros* den bequemen Ausdruck des Hervorgehens oder Ausscheidens einführt, hat er eigentlich die qualitative Bestimmtheit, die er eben aus seinem Prinzipe ausschloss, durch eine Hinterthür wieder hineingelassen. Wer das, was ihm unbewusst geschieht, mit Bewusstsein thut, nämlich dem *ἄπειρον* eine qualitative Bestimmtheit beifügt, wird, weil er den *Anaximandros* besser als er selbst versteht, über demselben stehen und zugleich gewissermassen zu dem Standpunkt des *Thales* zurückkehren. Dies heisst natürlich nicht, dass er dem Prinzipe dieselbe Qualität beilegen wird, wie *Thales*, denn diese war ja eine ausschliessliche gewesen. Sondern indem der jüngere Genosse des *Thales* und *Anaximandros* als Urstoff aller Dinge die unendliche Luft setzt, hat er die Einseitigkeit beider überwunden, indem sein Prinzip nicht etwa die Summe, sondern die negative Einheit der ihrigen ist.

§ 26.

C. Anaximenes.

Gust. Teichmüller a. § 24 a. O. *Paul Tannery*, Un fragment d'Anaximène, im Archiv f. G. d. Ph., I, 1887. Ebenda *Aless. Chiapelli*, Zu Pythagoras und Anaximenes.

1. *Anaximenes*, des *Eurystratos* Sohn, aus Milet, kann freilich nicht Ol. 63 geboren und zur Zeit der Eroberung von Sardes gestorben sein, wie *Diogenes* nach *Apollodor* erzählt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass seine Blütezeit (ἀκμή) in die Zeit der Eroberung von Sardes durch Cyrus zu setzen ist, und dass Ol. 63 die Zeitbestimmung seines Todes giebt. *Anaximenes* wäre dann ein jüngerer Zeitgenosse des *Thales* und *Anaximandros*. Vom letzteren wird er Schüler genannt, dem ersteren nähert er sich durch seine Lehre; vielleicht hat er beide persönlich gekannt, wodurch die mittlere Stellung zwischen ihnen auch genetisch erklärt wäre. Seine im Ionischen Dialekt verfasste Schrift hat *Theophrast* noch gekannt und in einem eigenen Aufsatz besprochen. Aus ihm und dem *Aristoteles* scheinen alle Späteren ihre Nachrichten geschöpft zu haben.

2. Auch *Anaximenes* sucht nach einem, allem Bestimmten zu Grunde liegenden, darum allgemeinen und unendlichen Prinzipe, er will es aber zugleich qualitativ bestimmt haben. Wenn er nun nicht wie *Thales* vom Wasser, sondern von der Luft sagt, sie sei Prinzip und sei das Unendliche, aus welchem alles hervorgehe, so bewog ihn dazu vielleicht die Betrachtung, dass das Wasser manche Qualitäten nicht annehmen kann, gewiss aber die, dass der belebende Atem, den er mit der Seele als eins ansieht, und dass der das All umgebende Himmel Luft ist. Wie bei *Thales* das Wasser, so trägt bei ihm die Luft die wie eine Platte in ihr schwebende Erde. Die Ableitung des einzelnen betreffend, so steht fest, dass er alles durch Verdichtung und Verdünnung entstehen lässt und wahrscheinlich der erste war, der bei dieser Ableitung ins Detail ging. Wenn er aber zugleich den Gegensatz des Kalten und Warmen einführt, so erscheint er auch hierin wieder als der, welcher die Ableitungsweise des *Thales* mit der des *Anaximandros* vermittelt, eine Vermittlung, die sich bei ihm leicht dadurch macht, dass ja das Warm- und Kalt-Hauchen nur ein Verdünnen oder Verdichten des Atems sei. Der wahrscheinlicheren Nachricht, dass er aus der Luft Wolken, aus diesen Wasser, aus diesem durch Niederschläge Erde habe entstehen lassen, steht eine andere gegenüber, nach welcher die Erde das erste Produkt war. Vielleicht ist in der letzteren von dem Erdkörper, der alle Elemente enthält, in der ersteren von dem Erdelement die Rede. Der Erdkörper bildet den Mittelpunkt der Welt; aus den von der Erde emporsteigenden Dünsten

sind die sich um ihn bewegenden, aus Erde und Feuer bestehenden Gestirne entsprungen. Was an and für sich wahrscheinlich, wird durch ausdrückliche Zeugnisse bestätigt, dass alles wieder in Luft zurückkehren solle.

§ 27.

Mit dem *Anaximenes* schliesst sich eine Gruppe von Ansichten zu einem Kreise ab, da die Thesis „qualitativ“, die Antithesis „qualitätslos“ und die Synthesis „doch qualitativ“, keine weitere Fortbildung erheischt noch zulässt. Materiell ist auch wirklich in der rein physiologischen Richtung nichts mehr gethan. Dagegen tritt ein Mann auf, der die stillschweigenden Voraussetzungen, von welchen die Milesier ausgingen, weil sie von einem anderen Standpunkte aus bestritten wurden, zu beweisen sucht und also, wie dies immer durch die Verteidiger einer Ansicht geschieht, die Lehre der Physiologen formell fördert. Da der Standpunkt, von welchem aus die Voraussetzungen der Milesischen Philosophen, die Einheit und die Materialität des Prinzips, bekämpft werden, höher steht als der ihrige, so kann *Diogenes* von Apollonia als Reaktionär bezeichnet werden. Wie alle, die eine überwundene Sache verteidigen, zeigt er in seinen Leistungen eine grosse subjektive Bedeutung, ohne dass durch ihn die Sache objektiv sehr gefördert wurde. Dass *Schleiermacher* ihn mit solcher Liebe behandelt, während *Hegel* ihn nicht einmal erwähnt, findet hierin seine Erklärung.

§ 28.

D. Diogenes Apolloniates.

Schleiermacher, Ueber Diogenes von Apollonia, Akad. Vorl. 1811. WW. III, 2. p. 149 ff. *Guil. Schorn*, Anaxagorae Clazomenii et Diogenis Apolloniatae fragmenta, Bonnae 1829. *Fr. Panzerbieter*, Diogenes Apolloniates, Lips. 1830. *Herm. Diels*, Leukippos und Diogenes von Apollonia, im Rhein. Museum, XLII, 1887. *G. Geil*, Die schriftst. Thätigkeit des Diog. v. Apoll., in den Philos. Monatsh. 26, 1890.

1. *Diogenes* ist, wie es scheint, zu Apollonia auf Kreta geboren, also wohl dorischen Stammes, hat aber, wie alle die *περὶ φύσεως* schrieben, sich des ionischen Dialekts bedient. Seine nicht mehr abzuleugnende Gleichzeitigkeit mit dem *Anaxagoras* ist nur durch sehr gezwungene Annahmen damit zu vereinigen, dass er den *Anaximenes* gehört habe. Wahrscheinlich hat er dessen Lehre durch Überlieferung kennen gelernt, so aber auch die des *Anaximandros*. Das Werk, aus welchem Fragmente zu uns herübergekommen sind, war vielleicht sein einziges, und die übrigen, die angeführt werden, nur Unterabteilungen desselben.

2. Wie seine historische Stellung dies verlangt, fordert *Diogenes* eine grössere formelle Vollendung der Lehre durch Aufstellung eines festen Prinzips, und einfache und würdige Darstellung. Darum ver-

sucht er erstlich zu beweisen, was bis dahin stillschweigende Voraussetzung gewesen war, dass der Urstoff nur einer, und alles nur Modifikation dieses einen sei. Wäre dem nicht so, so gäbe es keine Mischung und überhaupt kein Verhältnis Verschiedener, es gäbe ferner keine Entwicklung und keinen Übergang, da alles dies nur denkbar ist, wenn eines (ein Bleibendes) übergeht. Giebt es aber nur einen einzigen Grundstoff, so ist eine unmittelbare Folgerung daraus, dass es kein eigentliches Werden, sondern nur Veränderung giebt. Zweitens ist *Diogenes* mit Bewusstsein, was seine Vorgänger unbewusst gewesen waren, Leugner alles Immateriellen. Nicht nur, dass er seinen Urstoff, dessen Modifikation alle Dinge sind, ausdrücklich *σῶμα* nennt, sondern er weiss bereits, dass ein Unterschied zwischen Materie und Geist gemacht wird, und offenbar im Gegensatz zu solchem Dualismus behauptet er, dass der Verstand, der ihm mit der Lebenskraft und Empfindung zusammenfällt, der Luft immanent, und sie nicht ohne ihn zu denken sei. Darum empfange auch alles, selbst die unorganischen Wesen, vorzüglich aber der Mensch, durch das Atmen Leben und Erkenntnis. Physiologische Instanzen, so die schaumartige Natur des Samens, sollen dazu dienen, die belebende Natur der Luft zu beweisen. Dieser Versuch, gegen den Dualismus den früheren Monismus festzuhalten, macht aus dem unbefangenen Hylozoismus eine materialistische Lehre.

3. Wie *Anaximandros* leitet auch *Diogenes* das Einzelne vermöge des Gegensatzes vom Kalten und Warmen ab, wie *Anaximenes* identifiziert er ihn mit dem des Dichten und Dünnen, setzt dann aber beide noch dem des Schweren und Leichten gleich. Da er dem *Anaximandros* entlehnt haben soll, dass das Meer ein „Überbleibsel“ sei, so ist die Nachricht, dass er ein Mittelwesen zwischen Luft und Feuer zum Prinzip gemacht habe, wohl dahin zu modifizieren, dass dieses Mittelwesen, gerade wie bei *Anaximandros,* schon ein Sekundäres war. Durch die Trennung des Schweren vom Leichten schied sich die Erde von den Gestirnen, deren kreisförmige Bewegung eine Folge der Wärme sein soll. Indem dieselben sich von den Ausdünstungen der Erde nähren, wird sie immer trockner und geht der völligen Vertrocknung entgegen. Was er dann ferner von der bimsteinartigen Natur der Gestirne gelehrt hat, ist wohl dem *Empedokles* oder *Anaxagoras* abgeborgt, und hat vielleicht mit dazu beigetragen, ihm den Vorwurf des Atheismus zuzuziehen. Alle einzelnen Dinge haben an der Luft teil, aber jedes auf verschiedene Weise und je nach dem verschiedenen Grade der Wärme, Trockenheit u. s. w. Die Luft selbst scheint nicht nur verschiedene Wärme-, sondern auch Dichtigkeitsgrade bei ihm zu haben. Die einzelnen menschlichen Seelen sind auch nur durch ihre verschiedene Teilnahme an dem Lebens- und Erkenntnisprinzipe verschieden. Überhaupt

hat *Diogenes*, wofür auch seine Untersuchungen über die Adern sprechen, besonders das Lebendige, vor allem den Menschen zum Gegenstand seiner Forschung gemacht.

§ 29.

Ist Philosophie Selbstverständnis des Geistes, so ist der Nachweis, dass ein philosophisches System sich selbst nicht versteht, auch ein Beweis, dass es nicht ganz (d. h. nicht die vollendete) Philosophie, und also darüber hinauszugehen ist. So aber verhält sich's mit den reinen Physiologen. Verstünden sie sich selbst, so würden sie sich eingestehen, dass nicht an dem Wasser oder der Luft ihnen liegt, sondern an dem, was das Bleibende, Substanzielle und Wesentliche in allem ist, und dass nicht dies sie über das Pflanzliche und Tierische hinaustreibt, dass es tierisch und pflanzlich, sondern dass es wechselt und blosse Erscheinung ist. Eigentlich also handelt es sich gar nicht um sinnlich perzipierbare Stoffe, sondern das Interesse dreht sich um Bleiben und Wechseln, d. h. Gedankenbestimmungen, Kategorieen. Dieses zu finden verhindert den Geist die paradiesische Pracht des Orientes, in der die Aussenwelt den Menschen so beschäftigt, dass selbst der, welcher anfängt zu reflektieren, wie *Diogenes*, doch immer wieder meint, er interessiere sich für die warme Luft. Die Abenddämmerung der occidentalischen Welt dagegen ladet den Geist zum Grübeln über sich selbst ein, indem er die Entdeckung macht, dass nicht, was dem Sinne als das Modifikabelste sich zeigt, das Rätsel alles Daseins löst, sondern nur solches, was durch das Denken gefunden wird. In denjenigen Kolonieen Grossgriechenlands, welche, sei auch ihr Ursprung ein anderer, mehr oder minder Dorischen Geist atmen, treten die reinen Metaphysiker auf, welche zu den reinen oder blossen Physiologen den diametralen Gegensatz bilden. Suchen diese aus materiellem Stoffe alles abzuleiten, so jene alles aus Gedankenbestimmungen zu deduzieren. Den Bruch mit der physiologischen Anschauung bezeichnet der Umstand, dass die ersten Metaphysiker Ionier sind, welche aber aus dem Lande der Naturphilosophie, nachdem sie ihm durch Reisen sich entfremdet hatten, auswandern.

II.

Die reinen Metaphysiker (Logiker).

§ 30.

Welche Gedankenbestimmungen zuerst als die wesentlichen und alles entscheidenden hervortreten müssen, ist durch die bisherige Entwicklung der Philosophie vorgezeichnet. Ist alle Mannigfaltigkeit durch Verdichtung und Verdünnung erklärt, so muss der Geist, wo er sich

über sich selbst besinnt, zu dem Resultate kommen, dass ihm alle Wesensunterschiede zu Unterschieden des Einfacheren und Vielfacheren, des Minder und Mehr, das heisst zu Zahl-Unterschieden geworden sind. Sind aber die Unterschiede des Wesens nur solche der Zahl, so liegt auch die Konsequenz nahe, dass Wesen und Zahl dasselbe sei. Wenn noch das so viel weiter fortgeschrittene Denken des *Plato* das Verhältnis des Substanziellen und Accidentellen gern als das des Einen und Vielen bezeichnet, so ist es erklärlich, dass, wo der Flug des metaphysischen Denkens erst beginnt, diese quantitativen Kategorieen ganz auszureichen scheinen. Bilden sie doch, wie Philosophen des Altertums und der Neuzeit richtig bemerkt haben, gleichsam ein Mittleres zwischen dem Physischen und Logischen, und geben so das bequemste Mittel, den grossen Schritt von diesem zu jenem durch Teilung zu erleichtern. Die mathematische Schule des *Pythagoras* zeigt deshalb die ersten Anfänge der logischen Richtung.

A. Die Pythagoreer (Mathematiker).

§ 31.

a. Geschichtliches.

Die Werke von *Gladisch* und *Röth* s. oben zu § 17. *A. Ed. Chaignet*, Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne, 2 Bde., Paris 1873. *L. v. Schröder*, Pythagoras und die Inder, Leipzig 1884. *Erw. Rohde*, Die Quelle des Jamblichus in seiner Biogr. d. Pythagoras, im Rhein. Museum 1871, 72, 79.

Der unzuverlässige Charakter, den die drei aus dem Altertum zu uns gekommenen Biographieen des *Pythagoras* haben, die Widersprüche weiter, die gegen sie von mehr nüchternen Berichterstattern erhoben worden sind, haben kritische Untersuchungen nötig gemacht, welche, je nachdem der Kritiker für die Originalität alles Griechischen schwärmte, oder aber Indo- oder Ägyptomane war, zu entgegengesetzten Resultaten geführt haben. In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts war die erstgenannte Einseitigkeit die vorherrschende, darum erschien die entgegengesetzte, wie sie z. B. von *Röth* repräsentiert wird, zu ihrer Zeit als Neuerung, was sie in früherer Zeit nicht war. Darüber, dass *Pythagoras* als Sohn des Steinschneiders *Mnesarchos* in Samos geboren ist, sind alle einig. Nicht unmöglich ist, dass er ein Nachkomme tyrrhenischer Pelasger war, was vielleicht seine Neigung zu mystischen Gebräuchen erklärt. Die meisten unter den Neueren lassen ihn Ol. 49, d. h. zwischen 584 und 580 v. Chr. geboren werden, in seinem vierzigsten Jahre sein Vaterland verlassen und nach Kroton in Grossgriechenland übersiedeln. Die Angaben über seine mannigfachen Reisen, insbesondere nach dem Orient, sind unglaubhaft; nicht einmal seine Reise nach Ägypten ist erwiesen. Willkürlich sind die spezielleren

Konstruktionen dieser Reisen von *Röth* aus unzuverlässigen Quellen kombiniert. Wahrscheinlich ist es, dass *Pythagoras* seine Lehrthätigkeit schon in seiner Heimat begonnen hat. Um Ol. 69 mag er in Metapont gestorben sein. Von seinen Lehrern wissen wir nichts. Wenig wahrscheinlich ist die Angabe, dass er ein Schüler des *Anaximandros* gewesen sei. Es kann dagegen sein, dass die alte Überlieferung, die ihn zu einem Schüler des *Pherekydes* von Syros macht, zu recht besteht. Zu einem historischen Verständnis seiner Lehre wird durch sie jedoch nicht viel beigetragen. Denn das Eigentümliche der Pythagoreischen Weltauffassung steht von den kosmologischen Dichtungen in den „Fünf Schlüften" des *Pherekydes* ebenso weit ab, wie von den Lehrmeinungen des *Anaximandros,* des älteren Zeitgenossen des *Pherekydes.* Möglich bleibt andrerseits, dass die Analogieen, die sich nach späteren Berichten zwischen *Pherekydes'* und *Phythagoras'* Lebensführung ergeben, aus der Voraussetzung jener historischen Gemeinschaft zwischen beiden für *Pherekydes* nach dem Vorbild des *Pythagoras* konstruiert sind. — Das Altertum berichtet zu einstimmig von einem in ein eigentümliches Geheimnis gehüllten Bunde, zu dem die Schüler des *Pythagoras* gehörten, als dass das Dasein eines solchen bezweifelt werden könnte. Während die meisten um die Mitte unseres Jahrhunderts diesem Bunde eine religiöse, vielleicht auch politische, durchaus aber keine wissenschaftliche Bedeutung zuschrieben, unternahm es *Röth,* den Schwerpunkt der engeren Schule, der „Pythagoriker" in die wissenschaftlichen Lehrmeinungen zu verlegen. Aber er vermochte sich in dieser Konstruktion ebenso wie in seinen Annahmen über die religiösen Geheimlehren der Schule nur auf die willkürlichen Angaben der späteren Pythagoras-Sage zu stützen, so dass seine Annahmen, wenn sie auch in weiteren Kreisen vorübergehend Annahme fanden, doch für die wissenschaftliche Forschung im wesentlichen belanglos geblieben sind. *Pythagoras* selbst mag sich übernatürliche Kräfte zugeschrieben haben; mehr noch sind ihm sicher von seinen Anhängern früh beigelegt worden. Den Grundzug seines geistigen Lebens haben wir in seinen religiösen Bestrebungen zu suchen, die ihn in engen Zusammenhang mit den verwandten Triebkräften der Zeit in der Entwicklung der Mysterienkulte setzen. Tiefer als in diesen Kulten scheinen von ihm, wie in dem Kreis seiner unmittelbaren Schüler, mit den religiösen Forderungen ethische verknüpft gewesen zu sein. Sicher ist, dass die sittlich-religiöse Grundstimmung des Stifters nicht nur seiner eigenen, sondern auch der Lebensführung seiner Schüler ein Gepräge gab, das sich vor allem in der politischen Parteistellung, in dem Widerstand gegen die demokratischen Bewegungen der Zeit, aber auch in einer Reihe sozialer Einrichtungen, in mancherlei diätetischen Vorschriften,

ja vielleicht selbst in Äusserlichkeiten zu erkennen gab. Wie weit die einzelnen Pythagoreischen Verbände in den Städten Grossgriechenlands organisiert waren, wie weit gar die verschiedenen Vereine unter einander in gegliederter Verbindung standen, können wir nicht mehr ausmachen. Ebenso wenig vermögen wir aus den teils unbestimmten, teils widersprechenden Berichten herauszulesen, ob *Pythagoras* selbst den Sturz seiner Partei von der politischen Herrschaft erlebt hat. Sicher ist, dass der politische Einfluss des Bundes um die Mitte des fünften Jahrhunderts in Grossgriechenland vernichtet war (nur vorübergehend unter *Archytas*, um die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts, gewann er neue Bedeutung), und dass die Zerstörung einer weltlichen Macht nicht nur ein Anstoss für die Verbreitung, sondern auch für die Vertiefung der wissenschaftlichen Lehren des Pythagoreismus wurde. In welchem Umfang *Pythagoras* selbst seine Lehre philosophisch fundiert hat, entzieht sich dem sicheren Urteil. Der Hauptbestandteil der sicher als pythagoreisch in Anspruch zu nehmenden philosophischen Lehre der Schule scheint der Zeit nach der Zersprengung der Bundesglieder anzugehören. Doch ist es schon im Hinblick auf die Urteile *Heraklits* über *Pythagoras* schwerlich gerechtfertigt, den Urheber der Schule ganz aus der Reihe der Philosophen zu streichen.

§ 32.

b. Die Lehre der Pythagoreer.

Vgl. die § 31 genannten Schriften. *H. Ritter*, Geschichte der pythagoreischen Philosophie, Berlin 1826. (Dagegen: *E. Reinhold*, Beitrag zur Erläuterung der pythagor. Metaphysik, Jena 1827). *Chr. Aug. Brandis*, Ueber die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, im 2. Jahrg. des Rhein. Museums (1828). *Rothenbücher*, Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles, Berlin 1867. *Mullach*, Fragm. Philos. Graec., I, 383—575; II, 1—129. — Im Einzelnen: *Aug. Böckh*, Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin 1819. *Carl Schaarschmidt*, Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus, Bonn 1864; und dazu *Zeller*, Die Philosophie der Griechen, I, 1, 5. Aufl., S. 287 ff. — *Gust. Hartenstein*, De Archytae Tarentini fragm., Leipzig 1833; *Fr. Beckmann*, De Pythagoreorum reliquiis, Bero. 1844, 50; quaest. Pythagor., I—IV, Braunsberg (Lect. lat.) 1852, 55, 59, 68. — *A. Nauck*, in Jamblichus de vita Pythag., Petersburg 1884, S. 199 ff. — *A. Unna*, De Alcmaeone Croton., in Philol. histor. Studien von *Chr. Petersen* 1832; *Rud. Hirzel*, Zur Philos. des Alkmäon, im Hermes XI, 1876.

1. Die Hauptquellen für die Pythagoreischen Lehren sind die uns erhaltenen Aristotelischen Angaben, sowie die Nachrichten aus der Litteratur seiner Schule. Mannigfaltigere und wichtigere, aber schon eben durch ihre Fülle, noch mehr durch ihre Abhängigkeit von späteren Lehren Bedenken erregende Ausführungen sind aus der neupythagoreischen Litteratur erhalten. Höchst wahrscheinlich ist *Philolaos*, ein

älterer Zeitgenosse des *Sokrates*, durch seine Schrift περὶ φύσεως der älteste litterarische Vertreter der Pythagoreischen Philosophie. Die uns als Bruchstücke dieses Werks überlieferten Darlegungen scheinen grösseren Teils echt zu sein, während die dem Tarentiner *Archytas* zugeschriebenen in ihrer überwiegenden Mehrheit für unecht gehalten werden müssen. In Theben lehrten *Philolaos* und *Lysis*. Durch *Philolaos'* Schüler *Simmias* und *Kebes* wurde seine Lehre in den Sokratischen Kreisen bekannt; ein dritter, *Eurytos*, scheint eine grössere Lehrwirksamkeit auch im engeren Griechenland entfaltet zu haben. Dem Pythagoreismus nahe standen der Arzt *Alkmaeon*, ein jüngerer Zeitgenosse des *Pythagoras*, *Hippasos* von Metapont und der Syrakusaner *Ekphantos*, beide etwa aus der Zeit des *Philolaos*, endlich der Komiker *Epicharmos*.

2. Als den Grund, warum die Pythagoreer nicht einen sinnlichen Urstoff annahmen, sondern in den Elementen der Zahlen die aller Dinge sahen, giebt *Aristoteles* erstlich an, dass die Zahlen Prinzip alles Mathematischen seien, zweitens, dass alle Harmonie auf Zahlenverhältnissen beruhe, drittens, dass auch die Beziehungen der Naturerscheinungen den Zahlen nachgebildet seien. Ähnliche Gründe führt *Philolaos* an. Zu diesen objektiven Gründen ist dann als subjektiver der gekommen, dass die Zahl die richtige Erkenntnis vermittelt, den Grundsatz aber dieser ganzen Periode, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde, auch die Pythagoreer nie verleugnet haben. Darüber, wie sie das Verhältnis der Zahlen zu den Dingen gedacht haben, widersprechen sich die Nachrichten. Abzusehen ist von Annahmen, wie der *Röths*, dass die Zahlen den Pythagoreern nur als symbolische oder tropische Bezeichnung gedient hätten, so dass, weil nach Pythagoreischer (d. h. ägyptischer) Lehre die Materie aus zwei Stoffen zusammengesetzt sei, man nun die Materie „die Zwei“ genannt habe, wie wir von den „Zwölfen“ sprechen und die Apostel, oder von der bösen „Sieben“ und die Todsünden meinen. *Aristoteles* charakterisiert die Zahlen im Pythagoreischen Sinne sowohl so, dass sie die Dinge selbst, d. h. die immamente Wesenheit der Dinge seien, als auch so, dass sie Urbilder der Dinge seien, nach welchen diese gebildet sind; und dies in Zusammenhängen, welche zu der Annahme zwingen, dass beide Behauptungen die Pythagoreische Lehre in gleicher Weise wiedergeben sollen. Die Pythagoreer haben demnach diese beiden verschiedenen Gedanken noch nicht auseinander gehalten. Nimmt man den *Philolaos* als den Repräsentanten der streng-wissenschaftlichen Pythagoreer, so ist ihre Lehre, dass die Zahlen die eigentlichen Dinge sind; so dass bei ihnen die Entwicklung der Zahlen nicht nur durch Synekdoche, sondern wirklich, mit der Entwicklung der Dinge, das Zahlensystem mit der Welt zusammenfällt.

3. Das, woraus alle Zahlen sind, ihr Grund oder ihr Prinzip, was eben darum oft ihr Ursprung (*γονή*) auch wohl ihr erzeugender Vater genannt wird, ist, allerdings nur nach späteren Berichten, das Eins (*ἕν*) oder die Einheit (*μονάς*), die, weil sie alle Zahlen in sich enthält, oft als die Zahl überhaupt bezeichnet wird. Aus der Eins als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel gehen nun die Zahlen hervor vermöge des für das ganze System so wichtigen Gegensatzes des Unbestimmten (*ἄπειρον* oder auch *ἀόριστον*) und des Begrenzenden (*τὰ περαίνοντα*, aber auch im Singular *τὸ περαῖνον*, was *Plato* prägnanter *τὰ πέρας* nennt). Ist man gleich berechtigt, das Hineinführen der *ἐναντία* zur Ableitung der Dinge eine Anlehnung an *Anaximandros* zu nennen, so ist doch der grosse Unterschied nicht zu übersehen, dass an die Stelle der physikalischen Gegensätze Kalt und Warm u. s. w. hier ein logischer getreten ist; ja, dass dasselbe Wort, dessen sich *Anaximandros* zur Bezeichnung des Prinzips bedient hatte, hier nur eine und sogar, wie sich sogleich zeigen wird, die untergeordnete Seite desselben bezeichnet, zeigt das bewusste Hinausgehen über die Milesischen Physiologen. Das Begrenzende wird fortwährend als das Höhere und Mächtigere bezeichnet, über beiden aber steht die Einheit, die sie als gebunden in sich enthält; darum heisst sie Harmonie, und es wird gleichbedeutend, ob von der Zahl oder von der Harmonie gesprochen wird. Diese gegensatzlose Einheit ist der höchste Gedanke in diesem Systeme, ist also der Gott desselben, und es ist von wenig Bedeutung, ob früher oder ob später ausdrücklich der Name Gott oder Gottheit dafür gebraucht wird. Das Hervortreten der Zahlen aus der Eins oder der Dinge aus Gott geschieht, wie gesagt, vermöge dieses Gegensatzes. Da er selbst aber in der allerverschiedensten Weise gedacht wird, und sich frühe namentlich zehn verschiedene Fassungen desselben fixiert haben, so ist es sehr leicht zu vereinigen, dass nach Einigen die Pythagoreer alles aus der Zahl, nach Anderen alles aus den zehn Gegensätzen abgeleitet haben. Die letzteren sind, wenn wir den späteren Berichten trauen dürfen, sekundäre Prinzipien, nicht das primitive Element; dies ist nur die Eins. Der Gegensatz des Geraden und Ungeraden, der unter diesen zehn auch vorkommt, war wohl für die über die Zahlen spekulierenden Pythagoreer der erste, der ihnen auffiel, und vielleicht kam man erst durch rückwärtsschreitende Abstraktion dazu, den Keim zu diesem Gegensatz unter den Zahlen schon in der gemeinschaftlichen Wurzel aller anzunehmen. Das Ungerade, als das dem Begrenzenden Entsprechende, wird als das Höhere genommen, und der Vorzug der ungeraden Zahlen auf die Macht gegründet, die sie zeigen, indem sie, zu einer andern gefügt, deren Natur ändern, ferner darauf, dass sie allein Anfang, Ende und Mitte haben, endlich darauf, dass sie alle Differenzen

von Quadratzahlen und also, räumlich gedacht, umfassende, begreifende Gnomonen sind. Wenn das Eins, weil es über allem, also auch diesem Gegensatze steht, als das *ἀρτιοπέριττον* bezeichnet wird, so ist dies Wort nicht in dem bei den Mathematikern gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Dass die ungeraden Zahlen höher gestellt werden als die geraden, hat *Gladisch* in seiner Parallelisierung der pythagoreischen Lehren mit den chinesischen urgiert, und wieder hat der Umstand, dass unter den Gegensätzen sich auch der zwischen Licht und Dunkel, Gut und Übel, findet, im Altertum und in der Neuzeit Viele dahin gebracht, Entlehnungen aus dem Parsismus anzunehmen. Wenn unter den verschiedenen Ausdrücken für diesen Gegensatz auch *ἓν καὶ πλῆθος* vorkommt, so zeigt dies einerseits den Vorzug, der der einen Seite eingeräumt wird, hat aber andrerseits zur Folge, dass Missverständnisse möglich sind darüber, ob unter *ἓν* das Prinzip selbst oder nur ein Moment gemeint sei. Die Distinktion, die spätere Schriftsteller zwischen *μονὰς* und *ἓν* gemacht haben, ist dadurch, dass gerade was der Eine *ἓν* nennt, bei dem Andern *μονὰς* heisst, unfruchtbar geblieben; die zwischen erstem und zweitem Eins, die auch vorkommt, ist jedenfalls deutlicher. Das dem (zweiten) Eins gegenüberstehende Moment der Vielheit, wird manchmal auch *δυάς*, und später, um es von der Zweizahl zu unterscheiden, *δυὰς ἀόριστος* genannt. Geometrisch wird dieser Gegensatz als der zwischen Rechteck und Quadrat, logisch als der zwischen Bewegtem und Ruhendem, physiologisch als der zwischen Weiblich und Männlich, Links und Rechts gefasst, immer so, dass das erste Glied des Paares das *ἄπειρον*, das zweite die *περαίνοντα* vertritt.

4. Indem die in dem absoluten Eins gebundenen Gegensätze sich ausserhalb desselben begegnen, entsteht das System der Zahlen oder Dinge. Da die arithmetische Anschauung von der geometrischen noch nicht so wie später getrennt ist, so werden nicht nur die Zahlen, sondern auch die Momente der Zahl sogleich räumlich gedacht, und darum fällt der Begriff des Unbestimmten mit dem des Leeren, als der unbestimmten Räumlichkeit zusammen, das dann wohl auch als das Hauchartige (Bestimmbare) gefasst wird. Ihm gegenüber steht dann das Begrenzende als das das Leere erfüllende Räumliche, das öfter in dem Worte Himmel (d. h. All) zusammengefasst wird. Daher der zuerst frappierende Ausdruck, dass, indem der Himmel das Leere in sich hineinziehe oder atme, dadurch *διαστήματα* und also Vielheit entstehe, dem unsere abstrakte Sprachweise, ganz ohne den Gedanken zu verändern, den substituieren würde: in die Einheit tritt der Gegensatz und dadurch entsteht Vielheit; alle Vielheit, darum auch die Vielheit der auf einander folgenden Momente, und also Zeit. Je mehr die räumliche

Anschauung sich vordrängt, desto mehr nähert sich diese Metaphysik der physikalischen Theorie. Daher kann es kommen, dass *Aristoteles* den Pythagoreern vorwirft, ihre Zahlen seien nicht μοναδικοὶ, d. h. nicht unräumlich gewesen, und dass ein jüngerer Pythagoreer, *Ekphantos*, sie so körperlich fasste, dass er damit der Atomistischen Theorie vom Leeren und Vollen ganz nahe kam. Sind die Zahlen die Dinge, und bilden sie zugleich ein System, so ist es begreiflich, dass erst bei den Pythagoreern das All als Ordnung (κόσμος) gedacht und bezeichnet wird. War aber die nicht-explizi›rte Zahl oder das Eins dasselbe mit der Gottheit, so kann weder der Ausdruck befremden, dass die Welt von einem Verwandten beherrscht werde, noch auch, dass sie eine Entfaltung (ἐνέργεια) Gottes genannt wird. Aus diesem Ausdruck und dem Ausspruch eines Pythagoreers, dass nicht das Erste das Vollkommenste sei, sondern das Spätere, mit *Ritter* zu schliessen, die Welt stehe im Evolutionsverhältnis zu Gott, scheint um so mehr zu kühn, als jener Ausspruch vielleicht nur von dem Verhältnis kleinerer und grösserer Zahlen gilt. Konsequent ist es, wenn die Welt hier als Korrelat der Gottheit, und darum als ewig und unvergänglich gefasst wird.

5. Das Einzelne der Ableitung betreffend, so entsteht durch das erste Zusammentreffen des ἕν und des πλῆθος, d. h. durch die erste Vervielfältigung der Einheit (oder die erste Vereinigung des Mannigfachen) die Zweizahl δυάς (nicht die δυὰς ἀόριστος), welche zugleich die Linie oder die erste Dimension ist, ganz wie der Punkt mit der Einheit zusammenfällt, von der er sich nur durch θέσις, d. h. Räumlichkeit unterscheidet. Beide zusammen geben die τριάς, die erste vollständige Zahl, die zugleich die Zahl der Fläche als das διχῆ διαστατὸν ist. Die vollkommenste Zahl aber ist die Vierzahl (τετρακτύς), nicht nur weil sie die Zahl der vollständigen (τριχῆ διαστατόν) Räumlichkeit ist, sondern weil in der Zahlenreihe 1 : 2 : 3 : 4 die wesentlichen harmonischen Verhältnisse gegeben sind, die ἁρμονία oder διὰ πασῶν, διὰ πέντε oder δι᾽ ὀξειῶν, διὰ τεσσάρων oder συλλαβά. Ist aber die Vierzahl das alle harmonischen Verhältnisse enthaltende Räumliche, so ist die Verehrung derselben, d. h. des harmonisch geordneten Alls sehr erklärlich. Weil $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, so ist die δεκὰς nur die weiter ausgeführte Tetraktys, und ist, wie diese, nicht nur ein Symbol, sondern der allerexakteste Ausdruck für die Welt. Wenigstens in der späteren Ausbildung der Lehre erscheint die Welt als zehn göttliche Kreise, deren äusserster der Feuerkreis oder Fixsternhimmel ist, innerhalb dessen sich die (mit Inbegriff der Sonne und des Mondes) sieben Planetenkreise, ferner der Kreis der Erdbahn, endlich der der Gegen-Erde, welche uns den direkten Anblick des Zentralfeuers verbirgt, das wir nur als reflektiertes (Sonnen- und Mond-) Licht sehen, um jenen

Herd des Zeus bewegen. In früherer Zeit, wo die Erde als der stillstehende Mittelpunkt gedacht wurde, war die Vorstellung, dass die sieben sich bewegenden und also vibrierenden Planeten ein Heptachord bilden, ganz erklärlich. Mit den zehn bewegten Kreisen ist sie nicht vereinbar; darum weiss *Philolaos* nichts mehr von der Musik der Sphären, die wir nur deswegen nicht merken, weil wir sie immer hören. Als Weltkörper unterliegt die Erde wie der ganze Kosmos dem Gesetze der Notwendigkeit, andrerseits aber bildet sie den Mittelpunkt der sublunarischen Welt, des οὐρανὸς oder der Welt des Veränderlichen, wo auch der Zufall seine Macht zeigt. Hier im Tellurischen tritt sogleich bei der Lehre von den Elementen der ganz andere Charakter hervor, den die Pythagoreische Physik im Vergleich mit der Ionischen hat. Nicht auf den physikalischen Gegensatz des Kalten und Warmen, sondern auf den arithmetischen des ersten Geraden und Ungeraden wird der der Erde und des Feuers zurückgeführt, und das Wasser, als beide enthaltend, als das erste Gerad-Ungerade (im Sinne der Mathematiker) bezeichnet. Andere begründen geometrisch, indem sie jedem Elemente als Urgestalt (seiner Atome) je einen der fünf regelmässigen Körper zuweisen, wo denn dem Feuer das Tetraeder, der Erde der Kubus, dem Wasser das Ikosaeder, der Luft das Oktaeder, endlich das Dodekaeder dem alles Umfassenden (Äther) zurückgeschrieben wird. Auch in den physiologischen Funktionen wollten sie die Vierzahl nachweisen, ja *Eurytos*, der Schüler des *Philolaos*, soll so weit ins Detail gegangen sein, dass er versucht hat, jedem Dinge die sein Wesen ausdrückende Zahl zuzuweisen.

6. Zur Physik der Pythagoreer gehört auch, was sie von der Seele, d. h. dem Lebensprinzipe sagen. Schon der Welt schreiben sie eine solche zu; sie soll von dem Mittelpunkte des Alls aus alles durchdringen, als die alles beherrschende Harmonie. Darum wird sie, ja manchmal sogar der Schwerpunkt des Alls, das Eine genannt anstatt das Einigende. Ob sie als die Substanz der einzelnen Seelen, ob als ihr Urbild, ob endlich als das Ganze, worin sie als Teile enthalten, zu fassen, in wie weit überhaupt solche Fragen aufgeworfen wurden, lässt sich nach dem Bestande unserer Quellen nicht entscheiden. Dass die Seele des Menschen Zahl und Harmonie sei, stimmt zu den sonstigen Lehren der Pythagoreer. Sehr zweifelhaft dagegen ist, ob der Gedanke, dass sie die Harmonie des menschlichen Körpers ist, den Pythagoreern zugeschrieben werden darf. Dieser Keim der späteren Lehre vom Mikro- oder Makrokosmos gehört vielmehr erst dem Platonischen Gedankenkreise an. Die Behauptung ferner, dass der Leib ein Kerker der Seele, sowie die damit zusammenhängende von der Seelenwanderung hat ein mehr exotisches Gepräge. Beide Behauptungen, sowie die

Lehre von Dämonen und Luftgeistern scheinen mit der Zahlenlehre in keinem Zusammenhange zu stehen. Desto mehr, was von ihrer Erkenntnistheorie überliefert worden ist. Möglicherweise ist für diese die Unterscheidung eines unvernünftigen und vernünftigen Teils der Seele die psychologische Grundlage, die dadurch, dass die einzelnen Seelen-Funktionen besonderen Organen des Leibes zugewiesen werden, selbst physiologisch begründet erscheint. Bedenklicher sind die Nachrichten, die zwischen beide als vermittelndes Drittes den *θυμὸς* einschieben. Dass die Erkenntnis dem vernünftigen Teile vindiziert wird, versteht sich von selbst. Vermittelt wird die Erkenntnis durch die dem Truge unzugängliche Zahl; was sich der mathematischen Bestimmtheit entzieht, ist unerkennbar, weil es unter der Erkenntnis steht. Vier Grade der Erkenntnis werden wahrscheinlich erst in späterer Zeit unterschieden, und mit den ersten vier Zahlen verglichen: der *νοῦς* geht einheitlich auf seinen Gegenstand, der Wissenschaft soll die Zweizahl, der Meinung die Dreizahl, der Wahrnehmung die Vierzahl entsprechen. Der sittliche Geist, den das ganze Wesen und auch die Lehre des *Pythagoras* atmet, hat Einige dazu gebracht zu behaupten, seine Philosophie sei dem grösseren Teile nach Ethik. Dies ist unrichtig; denn dazu, das sittliche Handeln nicht nur anzuraten, sondern in seinem Wesen zu erfassen, werden nur schwache Versuche gemacht. Was *Aristoteles* an den Pythagoreern tadelt, dass sie für die Gerechtigkeit eine mathematische Formel aufgestellt haben, ist als konsequent vielmehr zu loben; selbst dass sie dieselbe *ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος* bezeichnet haben, ist, wenn man bedenkt, dass sie die Gerechtigkeit nur als vergeltende denken, erklärlich. Auch die Nachricht, dass sie die Tugend als die Gesundheit der Seele definiert hätten, in der das *ἄπειρον* (das Sinnliche) unter das Mass gebracht werde, ist nicht unglaublich, trotz der Annäherung an Platonische und Aristotelische Formeln. Noch mehr tritt diese darin hervor, dass sie die Gerechtigkeit, besonders im Staatsleben betrachtet, und hier die gesetzgebende und richtende Funktion mit der hygienischen (gymnastischen) und ärztlichen verglichen haben, womit der Platonische Gorgias wörtlich übereinstimmt. Im aristokratischen Sinne haben sie das *πλῆθος*, die Masse verachtet, und Anarchie als das grösste Übel bezeichnet. Selbst in dem Widerwillen gegen Bohnen hat man, vielleicht nicht mit Unrecht, neben anderen Beziehungen auch eine politische Demonstration gegen die demokratische Stellenbesetzung durchs Los sehen wollen. Dass alle Praxis auf das Gebiet des Veränderlichen beschränkt ist, war wohl einer der Gründe, warum sie dieselbe so viel niedriger stellten als die Theorie, und diese, namentlich die Beschäftigung mit der wissenschaftlichen Zahlenlehre, d. h. der Theo- und Kosmologie, die wahre Glückseligkeit nannten.

§ 33.

Die Notwendigkeit, dass auch über den Pythagoreischen Standpunkt hinausgegangen werde, ist nachgewiesen, sobald gezeigt würde, dass er eigentlich etwas ganz anderes erreicht haben will als er erreicht; denn dann ist er kein volles Verständnis seiner selbst, wie doch die Philosophie sein sollte. Das Bestreben der Pythagoreer geht offenbar darauf, das Eine auf Kosten des Vielen und über dasselbe zu erheben, es zum alleinigen Absoluten zu machen. Immer aber wird es zu einer dem Vielen diametral entgegengesetzten, darum aber ihm koordinierten Seite, zu einem blossen Korrelat, wodurch es eigentlich aufhört Prinzip zu sein. Zu diesem Widerspruch zwischen Wollen und Können bringt sie, so notwendig dieselbe auch gewesen war, die mathematische Fassung ihrer Lehre. Wird der Unterschied zwischen Prinzip und Prinzipiat als ein numerischer gefasst, so kann, da Zahl Zahl ist, es nicht ausbleiben, dass beide in gleichen Rang gestellt werden, ja da die höhere Zahl die niedrigere mit-, und also mehr als sie enthält, so kann es kommen, dass sich das Verhältnis zwischen Prinzip und Prinzipiat umzukehren wenigstens scheint. Indem die Pythagoreer das Viele auch als das Andere oder Bewegte bezeichnen, und also dem Gegensatz dazu die Bedeutung des Selbigen und Beharrenden gegeben haben, fangen sie selbst an, statt der quantitativen Kategorieen qualitative anzuwenden. Werden anstatt der von ihnen gebrauchten die angewandt, die als die abstrakteren ihnen zu Grunde liegen, das unveränderliche Seiende und das Wechselnde oder Werdende, so wird der Geist nicht nur sich besser verstehen als da, wo er (Ionisch) mit dem gemeinschaftlichen Urstoff der Dinge sich befriedigte, sondern es wird ihm auch gelingen, was dort misslang, wo (Pythagoreisch) die mannigfaltigen Dinge Vervielfältigungen des Prinzipes waren. Wie die Pythagoreer die Übergangsstufe von der Physiologie zur Metaphysik repräsentieren, so die Eleaten die reine Metaphysik selbst in ihrem äussersten, antiphysiologischen Extrem.

B. Die Eleaten (Metaphysiker).

Chr. Brandis, Commentationes Eleaticae, I, Altonae 1813. *Sim. Karsten*, Philosophiae graecae veteris Reliquiae, Bruxell. 1830 seqq. *Mullach*, Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia in Fragm. Philos. Graec., I, 101 ff. *Franz Kern*, in verschiedenen Abhandlungen seit 1864.

§ 34.

a. Xenophanes.

Vict. Cousin, Nouveaux fragments philosophiques, Paris 1828, p. 9—95. *Fr. Kern*, zuletzt in dem Programm über Xenophanes, Stettin 1877 (s. o.). *Gust. Teichmüller*, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874. *J. Freudenthal*, Ueber die Theologie des Xenophanes, Breslau 1886. *Ders.*, Zur Lehre des Xenophanes, im Archiv f. Gesch. d. Philos., I, 1887; und dazu Ed. Zeller, Phil. der Griechen, I, 1; 5. Aufl., S. 524 ff.

1. *Xenophanes*, des *Orthomenes* oder des *Dexinos* Sohn, ist im Ionischen Kolophon geboren. Hinsichtlich der Chronologie muss man sich eine Annahme bilden, bei der die konstatierten Fakta bestehen können, dass er den *Thales* und *Pythagoras* als berühmte Weise erwähnt, dass *Heraklit* ihn kennt, dass er die Gründung Eleas (oder Velias), wo er, wie es scheint, nach einem langen Wanderleben durch viele Städte Siziliens und Grossgriechenlands gewohnt, besungen hat, endlich, dass er sehr alt geworden ist. Die wahrscheinlich aus Apollodor stammende Nachricht, seine Blüte falle in Ol. 60, lässt seine Geburt auf Ol. 50 ansetzen. Ausser Gedichten epischen Inhalts, die er nach alter Sitte selbst als Rhapsode gesungen zu haben scheint, sowie Spottgedichten (Sillen), hat er ein Lehrgedicht verfasst. Aus den Fragmenten des letzteren muss man auf reiche Kenntnisse bei ihm schliessen.

2. Nach *Plato* haben die Eleaten, deren Lehre vielleicht älter sei als *Xenophanes*, was wir das All nennen, das Eine genannt; da aber alle ihre Beweisführungen für seine Einheit in der Polemik gegen das Werden bestehen, so ist offenbar Eines bei ihnen der Name für das unveränderliche Seiende, womit auch das stimmt, dass nach *Theophrast* sie das Seiende als Eines gefasst haben. Diese Bezeichnung berechtigt auf Pythagoreische Einflüsse zu schliessen, obgleich die Nachricht gewiss falsch ist, die den *Xenophanes* vom Pythagoreer *Telauges* Unterricht empfangen lässt. Eine Polemik aber gegen Pythagoreische Lehre liegt in der Behauptung des *Xenophanes*, dass das Eine nicht atme. (Vgl. oben § 32 sub 4.) Zu jener Platonischen Nachricht tritt ergänzend die Aristotelische, dass *Xenophanes*, das ganze All in Betracht ziehend, gesagt habe, dieses Eine sei Gott. Sein Monismus kann daher mit Recht Pantheismus genannt werden. Da die Zeit Mannigfaltigkeit enthält, so ist das allein seiende Eine oder die Gottheit unveränderlich. Mit der Vielheit ist die Unbestimmtheit (das *ἄπειρον*) von dem Einen negiert, und der Aristotelische Tadel, dass es unentschieden bleibe, ob *Xenophanes* sein Prinzip als *πεπερασμένον* gefasst habe, kein verdienter. Die Kugelgestalt, die *Xenophanes* der Gottheit nach unzuverlässigen Nachrichten zugeschrieben haben soll, würde bei dem, dem das All die Gottheit zeigt, erklärlich sein, und als Folge davon gedeutet werden können, dass ihr jede Mannigfaltigkeit von Funktionen, darum auch von Organen abgesprochen wird: „Ganz sieht sie, ganz denkt und ganz hört sie.“ Wo alle Vielheit ausgeschlossen ist, kann von Polytheismus, wo kein Werden statuiert wird, von einer Theogonie nicht die Rede sein. Daher der Spott über die Volksregion, der Hass gegen *Homer* u. s. w. Reinlich ist allerdings, wie aus *Freudenthals* Erörterungen abzunehmen ist, der Bruch mit dem Polytheismus von Xenophanes nicht

vollzogen. Immerhin ist die Wendung seiner Spekulation zum Pantheismus deutlich zu erkennen.

3. Hinsichtlich der Physik des *Xenophanes* streiten die Nachrichten. Die Ableitung aus vier Elementen ist zu sehr als Empedokleisch beglaubigt, als dass sie schon bei ihm angenommen werden dürfte. Dass alles aus der Erde abgeleitet worden sei, ist mit den Behauptungen des *Aristoteles* nur zu vereinigen, wenn die Erde nicht als Element, sondern als Weltkörper verstanden wird, in welchem Falle mit dieser Nachricht die andere vereinbar wäre, dass er alles aus Wasser und Erde (Urschlamm) habe entstehen lassen. Dass *Xenophanes*, wie noch Andere sagen, schon die Parmenideische Konsequenz gezeigt habe, alles Sinnliche als Schein zu fassen, ist nicht recht glaublich, und viel wahrscheinlicher, was wieder Andere sagen, dass er selbst geschwankt habe. Dies würde auch erklärlich machen, warum er schon früh für einen Skeptiker angesehen worden ist, trotzdem dass es kaum eine Lehre giebt, die so der Sicherheit des Wissens vertraute, wie die Eleatische. Skeptisch ist sie nur hinsichtlich dessen, was die Sinne lehren.

§ 35.

Das Eine ohne alle Mannigfaltigkeit, das Seiende ohne alles Werden ist zwar eine nur durch Denken zu erfassende Abstraktion, doch aber liegt ihr selbst noch eine andere zu Grunde, aus der und einer näheren Bestimmung sie zusammengesetzt, die also ihr Element ist. Das ist die, als deren Partizipation sich das Seiende selbst bezeichnet, die reinste aller Gedankenbestimmungen, das Sein. Geht die Philosophie auf den allerletzten oder absoluten Grund (§ 2), so wird sie nicht bei dem stehen bleiben können, dem ein Anderes zu Grunde liegt, oder an dem es Teil hat, sondern zu diesem selbst fortgehen müssen. Es ist darum nicht nur eine unwesentliche Änderung der Terminologie, wenn der Nachfolger des *Xenophanes* die Pythagoreische Zahlbestimmung ganz weglässt und an die Stelle des durch ein Partizipium (ὄν) bezeichneten Absoluten eines setzt, das er nicht besser glaubt benennen zu können, als mit dem Infinitiv Sein. *Parmenides* ist der Vollender der abstrakten Metaphysik, die sich der Physiologie entgegenstellt, und deren Vertreter *Aristoteles* mit Recht ἀφύσικοι nennt.

§ 36.

b. Parmenides.

Ausser den § 34 genannten Sammlungen von *Brandis*, *Karsten* und *Mullach*: *Heinr. Stein*, Die Fragmente des Parmenides περὶ φύσεως (Symb. philologor. Bonnens. in hon. Fr. Ritschelii coll. Lips. 1864—1867). *Paul Tannery*, La Physique de Parm., in der Revue philos. 1884. *Cl. Baeumker*, Die Einheit des Parmenideischen Seienden in Fleckeisens Jahrbüchern 133, 1886.

1. *Parmenides,* Sohn des *Pyres* oder *Pyrrhes,* ein Eleate, wird Schüler des *Xenophanes,* von Anderen der Pythagoreer genannt, deren Lebensweise ihn vielleicht mehr als ihre Lehre angezogen hat. Nach einer vermutlich aus *Apollodor* stammenden Nachricht wird seine *ἀκμή* in Ol. 69 (504—500 v. Chr.) gesetzt. Die allgemeine Achtung, die er wegen seines moralischen Werts und seiner Bürgertugend genoss, hat *Plato* und selbst *Aristoteles,* der keine Vorliebe für eleatische Lehren verrät, auch seiner wissenschaftlichen Bedeutung gezollt. Das metrisch verfasste, *περὶ φύσεως* überschriebene Werk des *Parmenides* beginnt mit einer Allegorie, von der *Sextos Empeirikos,* der den Anfang des Gedichts uns überliefert, im wesentlichen die richtige Deutung giebt. Es zerfiel, wie die Lehre des *Parmenides,* in zwei Teile, deren erster die Wahrheit und das Wissen, der zweite den Schein und die Meinung behandelt.

2. Die Wahrheit wird erlangt, indem man nicht der sinnlichen Vorstellung, sondern der reinen Vernunfterkenntnis folgt. Der Hauptsatz, der sich hier ergiebt, ist, dass nur das Sein Wahrheit habe, dem Nichtsein gar keine zukomme, weswegen auch das Leere geleugnet wird. Der Grund, dass es ja sonst kein Wissen geben könnte, zeigt das durch keine Skepsis erschütterte Vertrauen der Vernunft zu sich selbst. Das Sein ist Eines; es schliesst, weil dies ein Nichtsein enthielte, alles Werden und ebenso jede Vielheit und Mannigfaltigkeit aus, mag diese nun in räumlichen, mag sie in zeitlichen Unterschieden bestehen. Es ist stets dasselbe und mit sich Eine. Frei von jeder äusseren Determination ist es das in sich selbst durch innere Notwendigkeit Beruhende. Aus beiden Gründen wird es mit einer Kugel verglichen. Nicht grenzenlos, denn dann wäre es mangelhaft, aber durch kein Anderes ausser ihm begrenzt, hat es nicht einmal eine denkende Vernunft, deren blosses Objekt es wäre, sich gegenüber. Dasselbe ist, was da denkt und welches gedacht wird; das Sein ist Vernunft und dem Gedanken kommt Sein zu. Neben diesem allein wahren Sein hat eine andere Gottheit nicht Platz, daher lässt *Parmenides* die Volksgötter, als sich der Erkenntnis entziehend, dahingestellt; wenn er dann wieder den Eros als den Vater der Götter bezeichnet, so bedeutet wohl dieser Name, ebenso wie das, was er öfter den Dämon genannt hat, die alles zusammenbindende Notwendigkeit, welche er auch Aphrodite scheint genannt zu haben.

3. Ein Standpunkt wie dieser duldet keine Ableitung des Mannigfaltigen. Nur das Zeugnis der Sinne zwingt zu der Annahme desselben. Da aber die Sinne das Sein nicht wahrnehmen, da sie vielmehr täuschen, so ist die Mannigfaltigkeit nur ein Schein: die Physik ist ihm bloss die Lehre von den Meinungen; und warum der Mensch mit

der Meinung behaftet ist, weiss *Parmenides* nicht zu begreifen, sondern nur zu beklagen. Obgleich Nichtsein nur Schein, so weist doch aller Schein auf Sein, und darum ist die Welt doch nicht so aller Wahrheit entblösst, dass *Parmenides* nicht suchen sollte, mit dem Wissen in sie hineinzudringen. Die beiden Prinzipien, auf die er alle Mannigfaltigkeit zurückführt, die er bald Flamme und Nacht, bald Leichtes und Schweres nennt, die spätere bald Warmes und Kaltes, bald Feuer und Erde heissen, wiederholen, während die Physiologen sie als trocken und feucht, die Pythagoreer mathematisch als ungerade und gerade, einander entgegenstellten, hier den logischen Hauptgegensatz des Seins und Nichtseins; und darum wird das eine als das sich selbst Gleiche, das andere als das Scheinbare, Unerkennbare u. s. w. bezeichnet. Beide Entgegengesetzten mischt und verbindet die Macht, die auch das Männliche dem Weiblichen zuführt, jene oben erwähnte Liebe des Alls oder die alles beherrschende Freundschaft. Wie jedes einzelne Ding, so ist auch jeder Mensch ein Gemisch jener Elemente; aus dem Urschlamm entstanden, ist er um so vollkommener, je wärmer er ist; und wie er durch seine feurige Natur fähig ist, das Sein zu erkennen, so unterwirft ihn seine irdische Beschaffenheit der Meinung, d. h. er erschaut das Nichtsein. Weil keines dieser Elemente ohne das andere vorkommt, deswegen kann gesagt werden, dass das höhere und niedere Erkennen dasselbe (d. h. wohl: untrennbar, oder auch: nur graduell verschieden) seien. Des *Parmenides* Vorstellungen vom Weltgebäude sind entweder unrichtig überliefert oder durch seltsamen Ausdruck unverständlich. Sie haben ihn nicht verhindert, für seine Zeit wichtige astronomische Kenntnisse zu haben.

§ 37.

Wie die physiologische Richtung von *Anaximenes*, so ist die metaphysische von *Parmenides* in ihrer höchsten Vollendung dargestellt. Wie dort, so ist auch hier ein immanentes Weiterführen nicht, wohl aber ein Verteidigen gegen Andersdenkende möglich. Diese Verteidigung, die bei der anfänglichen Philosophie nur gegen Weitergehende statthaben konnte und also reaktionär sein musste (vgl. § 27), kann dies auch hier sein; sie kann aber auch gerichtet sein gegen den überwundenen, niedriger stehenden Standpunkt der Physiologen. Diese letztere Aufgabe macht *Melissos* zu der seinigen. Sie ist die leichtere, und geringere Kraft genügt zu ihrer Lösung, wie zum Schwimmen mit dem Strom. Noch mehr, da jeder Kampf gegen einen anderen Standpunkt es notwendig macht, sich mit diesem einzulassen und also ihm sich anzunähern, so wird der reaktionäre Kampf gegen den höheren Standpunkt wenigstens formell über den eigenen hinausführen, der gegen

den niedrigeren aber unter ihn herabfallen lassen. Es geschieht daher dem *Melissos* notwendig, was *Aristoteles* an ihm tadelt, dass er ein minder feiner Denker sei als die anderen Eleaten, und dass er das Gedankenmässige sinnlich, d. h. ihre metaphysischen Bestimmungen zu physikalisch gefasst habe.

§ 38.

c. Melissos.

Ausser den oben citierten Sammlungen von *Brandis* und *Mullach: Friedr. Kern*, Zur Vereidigung des Melissos, in der Festschrift des Stettiner Stadtgymn., 1880. *O. Apelt*, Melissos bei Pseudo-Aristoteles, in den N. Jahrb. f. Philol., 1886. *A. Pabst*, De Melissi Samii fragm., Bonnae 1889. *M. Offner*, Zur Beurtheilung des Melissos, im Archiv f. G. d. Ph., IV, 1891.

1. *Melissos*, des *Ithagenes* Sohn, ein Samier, als Feldherr ausgezeichnet, heisst Schüler des *Parmenides*, für dessen Lehre ihn vielleicht nur Schriften gewonnen hatten. Um Ol. 84 blühend, schrieb er ein Werk in Prosa und im Ionischen Dialekt, das nach Einen *περὶ φύσεως*, nach Anderen *περὶ ὄντος* hiess, und von dem Fragmente erhalten sind. Er sucht im Interesse der Eleatischen Lehre die seiner Stammverwandten, der Physiologen, zu widerlegen. Das dieser Absicht entsprechende negative Resultat einiger unter seinen Argumentationen hat ihm den unverdienten Vorwurf des Skeptizismus, dagegen sein Eingehen auf den Standpunkt seiner Gegner den nicht immer unverdienten zugezogen, dass er die Reinheit der Eleatischen Abstraktionen getrübt, und den *Parmenides* etwas roh gefasst habe.

2. Wie *Parmenides*, schiebt auch *Melissos* die religiösen Vorstellungen als der Erkenntnis sich entziehend bei Seite. Sein Gegenstand ist das *ἐόν*, das er, dem *Xenophanes* sich wieder annähernd, an die Stelle des Parmenideischen *εἶναι* setzt. Wie er es gemeint hat, wenn er wirklich von dem Seienden das einfach Seiende unterschieden hat, ist nicht klar. Nachdem er gezeigt, warum das Seiende nicht entstehen noch vergehen könne, folgert er aus dieser zeitlichen sogleich auch die räumliche Unendlichkeit, und giebt also zum Ärger des *Aristoteles* die Bestimmtheit auf, die das Absolute bei *Xenophanes* und *Parmenides* gehabt hatte. Einheit, Unteilbarkeit, Unkörperlichkeit und Unmöglichkeit jeder Bewegung wird weiter von dem Seienden prädiziert. Sowohl gegen die Verdichtung und Verdünnung, als auch gegen die Mischung und Trennung wird polemisiert und damit die Behauptung verbunden, dass das Leere, und also die Bewegung in dasselbe unmöglich sei. Kaum einer der Physiologen bleibt also unberücksichtigt.

3. Ähnlich wie *Parmenides* behauptet *Melissos*, dass die Mannigfaltigkeit nur ein Produkt der Sinnentäuschung sei, indem die Sinne

uns überall Übergang vorspiegeln, wo doch in Wirklichkeit nur unbewegliches Sein ist. Dass er trotzdem, mit ähnlicher Inkonsequenz wie *Parmenides*, eine wissenschaftliche Erkenntnis derselben oder eine Physik statuiert habe, ist sehr unwahrscheinlich geworden.

§ 39.

Neben *Melissos* als dem rückwärts gewandten Verteidiger eleatischer Lehre steht *Zeno*, welcher sie als die Neuerungen bekämpfender Reaktionär in Schutz nimmt. Die Aufgabe ist eine verzweifelte und bedarf darum grosser Kraft. Daher die subjektive Bedeutung des Mannes. Tiefsinnig Neues zu finden, darum handelt es sich nicht, sondern allen erdenklichen Scharfsinn aufzubieten, um das Gefundene sicher zu stellen. Deshalb Ausbildung der formellen Seite des Philosophierens, die den *Zeno* zum *Diogenes Apolloniates* seiner Schule macht. Da der Standpunkt, gegen welchen *Zeno* seinen Meister verteidigt, den Grundgedanken desselben mit den entgegengesetzten verbindet, so ist es begreiflich, warum *Zeno* seine Verteidigung so führt, dass er in den Lehren der Gegner Widersprüche nachweist. Die Dialektik als die Kunst, Widersprüche zu entdecken, hat darum den *Zeno* zu ihrem Erfinder; seine Dialektik aber, obgleich sie nur ein negatives Resultat hat, auch später im skeptischen Interesse ausgebeutet worden ist, steht doch ganz im Dienste des durchweg wissenssicheren Eleatismus.

§ 40.

d. Zenon.

Ed. Wellmann, Zeno's Beweise gegen die Bewegung, Progr., Frankfurt a. O. 1870. *C. Dunan*, Zenonis Eleatici argumenta, Nantes 1884. *Paul Tannery*, Zénon et G. Cantor, in der Revue philos. 1885.

1. *Zenon*, der Eleate, ein Sohn des *Teleutagoras*, nach *Apollodor* ein Adoptivsohn, sicher ein Freund und Schüler des *Parmenides*, wahrscheinlich um den Anfang des fünften Jahrhunderts geboren, ein Mann von ebenso viel politischer Einsicht als Heldenmut und Charakter, hat vielleicht schon in seiner Jugend ein in Prosa geschriebenes, anscheinend in selbständigere Abschnitte geteiltes Werk zur Verteidigung des *Parmenides* verfasst. Falls es in einer dem Dialog sich wenigstens annähernden Form verfasst war, so mag dies, sowie die häufige Anwendung des Dilemma ausser dem Inhalt dazu beigetragen haben, dass *Zenon* von *Aristoteles* der Erfinder der Dialektik genannt worden ist. Diese Dialektik ist negativ, weil *Zenos* Absicht nur war, den Gegnern der Eleatischen Lehre den Vorwurf der Widersprüche zurückzugeben.

2. Hatte *Parmenides* nur der alle Vielheit ausschliessenden Einheit, nur dem alles Werden negierenden Sein, nur dem Beharrenden

ohne alle Bewegung Wahrheit zugeschrieben, so geht das Bestreben des *Zenon* darauf, dies indirekt zu beweisen, nämlich zu zeigen, dass durch die Annahme der Vielheit, des Werdens und der Bewegung man sich in Widersprüche verwickele. Der Beweis besteht in dem Nachweise, dass, ein wirklich Vieles angenommen, ein und dasselbe ein Bestimmtes und doch ein Unbestimmtes wäre; er beruht darauf, dass jede Vielheit eine bestimmte (Zahl) ist, und dennoch eine Unendlichkeit (von Brüchen) enthält. *Zenon* argumentiert mit der endlosen Teilung, nur dass er die *διχοτομία* darin räumlich fasst, indem er dem Gedanken des Unterschiedenseins sogleich den des (durch Etwas) Geschiedenseins substituiert. Auch unendlich gross, weil unendlich Vieles enthaltend, und unendlich klein, weil aus lauter Kleinsten bestehend, werde das Viele sein. Gerade wie das Viele, so bekämpft *Zenon* das Werden. Sowohl wenn es aus Gleichem, als wenn es aus Ungleichem stattfinden solle, enthalte es einen Widerspruch. Endlich aber wird die Möglichkeit der Bewegung bestritten. Von den vier Beweisen, die *Aristoteles* als Zenonisch anführt, beruhen die ersten beiden wiederum auf der durch endlose Teilung hervorgebrachten Unendlichkeit, einmal des Weges, den ein bewegter Körper zu durchlaufen hat, das andere Mal des Vorsprungs, den vor dem Achill aus (oder dem Jagdhunde) Hektor (oder die Schildkröte) besitzt. Der dritte Beweis lässt sich zuerst zugeben, dass der fliegende Pfeil in jedem Augenblick an einem Punkte ist, d. h. ruht, und gründet darauf allem Anschein nach die Behauptung, dass der bewegte Pfeil während der Dauer seines Fluges ruhe. Der vierte endlich scheint die Bewegung nur als Veränderung zu nehmen, und daraus, dass ein sich Bewegendes an einem Ruhenden langsamer, an einem Entgegenkommenden schneller vorbei kommt, zu folgern, dass bei gleicher Geschwindigkeit und gleicher Zeit doch die Resultate verschieden sein können. Bei der Bedeutung, welche der Raum für die Bewegung, und nach *Zenon* auch für die Vielheit hat, ist es begreiflich, dass er auch in diesem Begriff nach einem Widerspruch sucht. Derselbe soll darin liegen, dass der Raum nicht ohne Raum zu denken sei, und also sich selber voraussetze.

3. Wie den übrigen Eleaten, so ist auch ihm die Erkenntnis der Sinne trügerisch. Vielleicht um dies zu beweisen, ist jener Elenchus (*ψόφος*) erfunden, welcher zeigt, dass die Sinne nicht gelten lassen, was man noch vernünftigerweise zugestehen müsste. Wenn Sophisten und Skeptiker später diesen und ähnliche anwandten, so gehört doch *Zenon* nicht zu ihnen; und die Nachricht, dass er auch die Existenz des Einen geleugnet habe, ist wohl durch Missverständnis entstanden, vielleicht einer Stelle, die aufbehalten ist, wo, wiederum von endloser Teilbarkeit sprechend, er auf die Unmöglichkeit letzter Einheiten

(Atome) zu deuten scheint. Wenig wahrscheinlich ist, dass auch er, in ähnlicher Inkonsequenz wie sein Vorgänger, physikalische Lehrsätze aufgestellt hat. Ein Teil der ihm von späteren Schriftstellern zugeschriebenen Lehren ist wohl sicher dem *Empedokles* zuzurechnen. Vielleicht sind sie die Ursache der zweifellos irrigen Nachricht geworden, *Zenon* habe später das Lehrgedicht des *Empedokles* kommentiert.

§ 41.

Der Gegensatz zwischen Stoff und Kategorie, ὕλη und λόγος nach *Aristoteles*, ist von den Pythagoreern auf den Gegensatz des Vielen und Einen, von den Eleaten endlich auf den des Nichtseins und Seins reduziert, auf Formeln, deren sich noch *Plato* als der ganz adäquaten bedient. Indem nun die Eleaten durchzuführen versuchen, wozu die Pythagoreer nur Neigung gezeigt hatten, das Sein mit Ausschluss des Nichtseins festzuhalten, werden sie zu reinen, d. h. antiphysikalischen Metaphysikern, und bilden, wie dies *Plato* und *Aristoteles* mit Recht hervorheben, das entgegengesetzte Extrem zu den Physiologen. Gerade diese extreme Stellung aber, welche sie einnehmen, macht, dass sie wider Willen stets das wieder statuieren, was sie eben zu leugnen versuchten. Natürlich; denn soll das Sein gedacht werden mit Ausschluss alles Nichtseins, das Eine im Gegensatz zu aller Vielheit, so stellt sich neben dem Gedanken jenes ersten der des zweiten so ein, wie neben der Konkavität einer Fläche die Konvexität ihrer anderen Seite. Die Eleaten sind, wie *Aristoteles* richtig sagt, „gezwungen" gewesen, neben ihrer Wissenschaft vom Sein eine Theorie von dem aufzustellen, was sie doch für Schein erklärten. Besteht der Fortschritt, wie früher (§ 25) bemerkt worden, darin, dass mit Wissen und Willen gethan wird, was auf einem früheren Standpunkt unbewusst (gezwungen) geschah, so wird im Namen des Fortschritts eine Philosophie postuliert sein, welche das Sein und Nichtsein, das Eine und das Viele, darum aber auch die Metaphysik und die Physik verbindet. Die metaphysischen Physiologen oder physiologischen Methaphysiker nehmen daher die höhere Stellung gegen die bisher betrachteten Gruppen ein, welche wenigstens zweien von ihnen, „den Ionischen und Sikelischen Musen", *Plato* mit unverbesserlicher Genauigkeit angewiesen hat. Wenn *Aristoteles* sie zu den Physiologen rechnet, so übersieht er, dass seine eigene Begriffsbestimmung auf sie nicht mehr passt, da sie nicht aus Stofflichem „allein" alles ableiten.

III.

Die metaphysischen Physiologen (Logische Hyliker).

§ 42.

Der erste Schritt, der in dieser Richtung gemacht wird, ist, zu zeigen, dass das, was *Parmenides* geleugnet hat, aber immer wieder statuieren muss, das Nichtsein, ebenso wie das Sein Prädikat von allem sei. Sind sie es beide, so ist die Einheit beider, das Werden, trotz des darin liegenden Widerspruches, die eigentlich allein wahre Kategorie. Zu diesem rein metaphysischen Fortschritt kommt dann als zweiter hinzu, dass die Kategorie sogleich auch physikalisch angeschaut wird. Zu seiner physischen Erscheinung kann das Werden keinen natürlichen Stoff haben, sondern nur einen natürlichen Prozess. *Heraklit,* der diesen doppelten Schritt über die Eleaten hinaus macht, sieht das Werden in dem Verflüchtigungs-, besonders dem Verbrennungsprozess. Von einer Unterscheidung des Materiellen und Geistigen, des Physischen und Ethischen ist hier noch nicht die Rede, und die verschiedenen Grade des Feuers sind zugleich verschiedene Stufen des Lebens und der Erkenntnis. Was sich der Einwirkung des Urfeuers entzieht oder verschliesst, trennt sich vom Allleben und der Allvernunft und verfällt dem Tode, sowie dem Idiotismus und Egoismus.

§ 43.

A. Herakleitos.

Schleiermacher, Herakleitos der Dunkle u. s. w., in *Wolf* und *Buttmann*, Museum der Alterthumswissensch., 1 Bd., 1807. Später in: *Schl.*, Sämmtl. WW. II, 2, p. 1—146. *Jac. Bernays*, Mehrere Aufsätze, zusammen in: Ges. Abhandlungen, her. v. *H. Usener*, I, 1885. *Ders.*, Die Heraklitischen Briefe, Berlin 1869. *Gladisch*, s. oben § 17. *Ferd. Lassalle*, Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos, Berlin 1858, 2 Bde. *Paul Schuster*, Heraklit von Ephesus, Act. soc. philol. Lips. ed. Ritschelius Tom. 3. *Gust. Teichmüller*, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, I 1876, II 1878. *J. Bywater*, Heracliti Ephesii Reliquiae, Oxon. 1877. *Edm. Pfleiderer*, Die Philosophie des Heraklit, Berlin 1886. *Theod. Gomperz,* Zu Heraklits Lehre und den Ueberresten seines Werkes, Wien 1887. *Ed. Norden*, s. § 16, Anm. 13. *G. T. W. Patrick*, The fragments of the Work of Heraclitus, Baltimore 1889.

1. *Herakleitos,* der Sohn des *Blyson*, in Ephesus geboren, soll um Ol. 69 geblüht haben und als Sechziger gestorben sein. Aus einer vornehmen Familie stammend, in welcher das von ihm seinem Bruder überlassene Ehrenamt des *βασιλεὺς* erblich war, ist er stets ein Verächter der Masse geblieben. Die polemische Art, in der er den *Thales, Xenophanes* und *Pythagoras* erwähnt, sowie sein Pochen darauf, dass er Autodidakt, beweisen, dass seine Vorgänger ihn besonders dadurch gefördert haben, dass sie seinen Widerspruch hervorriefen. Sprüch-

wörtlich ist sein Halten an der eigenen Überzeugung geworden. Seine Schrift περὶ φύσεως, von Späteren wegen eines Platonischen Ausdrucks „Musen“ genannt, hat vielleicht noch mehr ethische und politische Weisungen enthalten, als die erhaltenen Bruchstücke vermuten lassen. Spätere Ausleger, deren er viele gehabt hat, mochten diese Lehren von den übrigen scheiden, und so das Entstehen mehrerer Abteilungen seines Werkes, endlich der Sage, dass er mehrere geschrieben habe, veranlassen. Sein düsterer, gedrungener Charakter spiegelt sich in seinen Schriften. Ihr Tiefsinn und ihre knappe, orakelhafte Darstellung haben dem Philosophen früh den Beinamen des Dunkeln gegeben.

2. Im Gegensatz zu den Eleaten, welche nur dem Sein Wahrheit zugeschrieben, das Nichtsein geleugnet hatten, behauptet *Heraklit*, dass alles, oder auch dass ein und dasselbe sei und nicht sei. Damit ist an die Stelle des Eleatischen Seins seine Einheit mit dem Nichtsein, d. h. das Werden getreten; und der Gedanke, dass Alles werde und Nichts ruhe, dass Alles in einer steten Veränderung begriffen sei, sowohl die Dinge als das betrachtende Subjekt, dem er deshalb ausdrücklich das Sein abspricht, dieser Gedanke wird in den mannigfaltigsten Wendungen von ihm ausgesprochen. Fiel dem *Xenophanes* das Seiende mit dem unterschiedslosen Einen zusammen, und hatte *Parmenides* den Eros oder die Freundschaft über alles gesetzt, so gefällt sich dagegen *Heraklit* darin, Alles als sich Widersprechendes zu fassen. Er legt Allem entgegengesetzte Prädikate bei, preist den Streit, tadelt den *Homer* wegen seiner Friedensliebe, denn Ruhe und Stillstand (στάσις) ist nur bei den Toten. Mit diesem steten Fluss der Dinge hängt die Unsicherheit der Sinne zusammen. Diesen nämlich ist jener Fluss, den die Vernunfterkenntnis wahrnimmt, verborgen, und weil, was wir sehen, starr und tot, deswegen seien Augen und Ohren schlechte Zeugen. (Man vergleiche damit des Kontrastes halber was *Melissos* lehrt § 38, 3.) Vielleicht dass der Vorzug, der dem Geruch gegeben wird, sich darauf gründet, dass er die Verflüchtigung perzipiert und also am meisten durch Formwechsel bedingt ist. *Heraklits* Verachtung aber der Sinneswahrnehmung ist nicht so unbedingt wie bei den Eleaten. Nur dem sind die Sinne schlechte Zeugen, der, was sie sagen, nicht versteht, d. h. zu den Wahrnehmungen nicht die μάθησις hinzufügt, die hinter dem starren Sinnenschein das Wahre sieht: den steten Fluss. Diese Forderung, Wahrnehmung und Denken zu verbinden, auf die *Schuster* mit Recht grosses Gewicht legt, charakterisiert den gleichzeitigen Gegensatz zu blossen Metaphysikern (Rationalisten), wie den Eleaten, und Sensualisten, wie die Milesier gewesen waren.

3. Ein Satz, wie der vom allgemeinen Fluss, trennt den *Heraklit* von den Ionischen Hylikern, macht ihn, da dies Prinzip ein gedachtes

ist, zu einem Metaphysiker, wie die eben betrachteten Eleaten. Dagegen bildet einen Gegensatz zu diesen, dass hier das Prinzip auch physikalisch angeschaut wird. Das Werden, physikalisch geworden, tritt einmal in der Zeit hervor, die wirklich nach *Sextos Empeirikos* von *Heraklit* zum Prinzip gemacht worden sein soll — während *Xenophanes* und ebenso *Parmenides* sie geleugnet hatten —, dann aber in einer konkreteren Weise in dem elementaren Prozess der Verbrennung. Nicht etwa in einer schaffenden Gottheit hat *Heraklit* den Grund des Alls gesucht, sondern es war stets ein ewig brennendes Feuer. Dieses als einen Stoff anzusehen, durch dessen Verdichtung und Verdünnung die Mannigfaltigkeit erklärt würde, wäre ein Missverständnis. Vielmehr verschiedene Grade des Verbrennungs- oder auch Verflüchtigungs-Prozesses sieht *Heraklit* in den verschiedenen Naturpotenzen, die als πυρὸς τροπαὶ in dem Verhältnis zu einander stehen, dass Jedes den Tod des Anderen lebt, in allen aber der Verbrennungsprozess der Massstab des wahren Seins ist, wie das Gold Wertmesser der Dinge. Dieser Inbegriff alles Realen wird dann sogleich als das auch räumlich Begreifende gedacht, und erhält die Namen des περιέχον, des περιοδικὸν πῦρ u. s. w. Die beiden Formen des Werdens, das Entstehen und Vergehen, erscheinen, wie jenes im Feuerprozess, so dieses im Steigen und Fallen desselben, in jener ὁδὸς ἄνω κάτω, bei der die räumliche Richtung nicht wesentlicher ist als die Steigerung und Schwächung. Das Starr- und Kaltwerden ist das Herunterkommen.

4. Die untrennbare Verbindung der beiden Momente des Werdens wird von *Heraklit* in den verschiedensten Formen gelehrt. Bald indem er beide Wege als einen bezeichnet, bald indem er von einem Abwechseln des Verlangens und der Sättigung spricht oder auch von einem Spiel, in welchem die Welt produziert werde, bald indem er sagt, dass die Notwendigkeit die beiden Gegenströmungen regele. (Charakteristisch für *Heraklits* Stellung zu den reinen Physiologen und Metaphysikern ist, dass, wo *Anaximandros* und *Pythagoras* ἐναντία, Gegensätze gehabt hatten, bei ihm sich die ἐναντία ῥοή, die Gegenströmung findet). Als Namen kommen für diese Macht vor: *Εἱμαρμένη*, *Δαίμων*, *Γνώμη*, *Δίκη*, *Λόγος* u. A. Persisch-magische Einflüsse hat man mit Unrecht darin gefunden, dass die Dienerinnen dieser Macht, welche er den Samen alles Geschehens und das Mass aller Ordnung nennt, Zungen genannt werden. Künstlich konstruiert ist die Behauptung, dass sich *Heraklit*, freilich umdeutend, der vaterländischen Mythologie anschliesse, indem er neben den Zeus (d. h. das Urfeuer) als die beiden Seiten seines Wesens den Apollon (Oberwelt) und den Dionysos (Hades) stelle. In doppelter Richtung, d. h. Skala werden die Extreme gebildet von der starren Erde unten

und dem beweglichen Feuer oben, welches als Element (Hephaistos) von dem in allen Elementen verborgenen Urfeuer (Zeus) unterschieden wird. Das Letztere ist das im Kreislauf der Elemente Bleibende, daher nie als solches Hervortretende. Das Feuer, als der extreme Gegensatz zur starren Leiblichkeit, wird als das bewegende und beseelende Prinzip gedacht. Zwischen ihm und der Erde steht in der Mitte das Meer, halb aus Erde, halb aus feuriger Luft bestehend, darum jene niederschlagend, diese ausdünstend, und oft der Same der Welt genannt. Das Übergehen in die starre Leiblichkeit wird darum bald als Verlöschen, bald als Feuchtwerden bezeichnet, das Feurigwerden dagegen ist ein Lebendigerwerden. Darum ist, selbst wenn der bei den Stoikern vorkommende Ausdruck ἐκπύρωσις Heraklitisch wäre, darunter kein Untergang zu verstehen, sondern vielmehr in dem ewigen Kreislauf aller Dinge, dessen Ablauf das grosse Jahr des *Heraklit* sein mochte, der eine Wendepunkt, welchem als der diametral entgegengesetzte das Werden zum Erdschlamm gegenüber stünde.

5. Eine Bestätigung seiner Ansicht fand *Heraklit* in den meteorischen Erscheinungen, zu denen er wohl auch die Gestirne rechnet. Sie sind ihm Ansammlungen glänzender Dünste in den nachenförmigen Höhlungen des Himmels, oder Zusammenfilzungen von Feuer, entstanden und genährt durch die Ausdünstungen der Erde und des Meeres. So besonders die Sonne, die täglich ihr Licht ausstrahlt und beim Untergange wirklich unter- (d. h. in feinste, darum unsichtbare Teilchen auseinander-) geht, morgens aber aus der Basis des Himmelsgewölbes als wieder vereinte Stäubchen hervorgeht, und täglich sich durch jene Nahrung erneut. Weil die Ausdünstung eine doppelte ist, eine dunkle und feuchte, sowie eine trockene und leuchtende, so werden Tag und Nacht, Verfinsterungen und meteorische Lichterscheinungen daraus erklärt, dabei aber ihre strenge Gesetzmässigkeit hervorgehoben. Mehr noch als in den elementaren Naturpotenzen kreuzen sich in den aus ihnen zusammengesetzten organischen Wesen die beiden entgegengesetzten Richtungen. Vielleicht weil sie hier schwerer zu erkennen, sagt *Heraklit,* dass die verborgene Harmonie besser sei als die offenbare. Vereinzelte Äusserungen weisen darauf hin, dass er eine Stufenfolge von Wesen annahm. Weil in derselben nichts vom Lebensprinzip ganz entblösst ist, deswegen ist ihm alles voll Götter und Dämonen, und ein Gott nur ein unsterblicher Mensch, wie der Mensch ein sterblicher Gott. Aber auch der Mensch ist, von seiner bloss leiblichen Seite genommen, etwas Wertloses, er heisst der von Natur Vernunftlose. Leben, Seele und, da dies mit Bewusstsein und Erkennen noch ganz Eins ist, auch dieses, kommt ihm nur zu durch Teilnahme an dem allbelebenden Feuer und seiner reinsten Erscheinung, dem Umfassenden. Dies ist

das allein Vernünftige, an welchem die Seele, je wärmer und trockner sie ist, um so mehr, daher in warmen und trockenen Ländern leichter teilnimmt. Konsequenter Weise ist ihm das Hineintreten der Seele in den Leib ein Feuchtwerden, also ein Erlöschen und Sterben. Dagegen ist das Sterben des Leibes das eigentliche Wiederaufleben der Seele.

6. Weil das eigentlich Vernünftige das Umfassende ist, deshalb ist die Vernunft das allen Gemeinsame (*ξυνόν*) und der Einzelne hat nur Teil an ihr, wenn er durch alle Eingänge, namentlich die Sinne, sich von ihr durchdringen lässt, und gleich der Kohle, die dem Feuer nahe bleibt, von ihr durchglüht ist. Nicht nur der Schlaf, dieses Mittelding zwischen Leben und Tod, während dessen sich die Thore der Sinne schliessen, und der Mensch nur durch das Atmen an dem Umfassenden Anteil hat, sonst aber in seiner eigenen Welt lebt, isoliert den Menschen, sondern ebenso schliesst er sich ab durch seine bloss subjektive Meinung, die *Heraklit* für eine Krankheit erklärt, von der freilich Keiner ganz frei ist, indem Jeder den kindischen Spielen des Meinens nachhängt und den Wahn hegt, es sei die Vernunft in ihm seine eigene. Bei diesem Hervorheben des Gemeinsamen gegen die isolierende subjektive Betrachtung war es möglich, dass ihm die Sprache als das eigentliche Mittel des Erkennens galt, und dass er der Erste war, der sie einer philosophischen Betrachtung unterzog. Wahrscheinlich sind diese Annahmen Neuere jedoch nicht. *Heraklits* ethische Lehren stimmen ganz mit seinen übrigen zusammen: Das Feurigwerden fällt ihm mit dem Wohl und dem Guten, das Starr- und Totwerden mit dem Übel zusammen. Wie jene beiden Bewegungen, so gehören auch Gutes und Böses zusammen, und bilden die Harmonie, wie sich in der Form des Bogens oder der Lyra entgegengesetzte Spannungen harmonisch vereinigen. (Dass anderwärts anstatt des Bogens der Pfeil genannt wird, liess *Lassalle* auch an dieser Stelle eine Anspielung auf die doppelte Wirksamkeit des Apollon vermuten.) Darum ist auch hier nicht die Ruhe, sondern der Streit das Höchste. Was im Theoretischen die Meinung, das ist hier der sich überhebende Eigenwille. Dieser muss unterdrückt werden, so schwer dies auch ist; und wie dort der *κοινὸς λόγος*, so ist hier das Gesetz das Höchste. Mehr als für die Mauern soll der Bürger für die Gesetze der Stadt kämpfen. Darum ist auch, was *Heraklit* vom Menschen verlangt, die Ergebung unter die Notwendigkeit, als Frucht der Erkenntnis, dass das wechselnde Übergewicht des Guten und des Übels viel besser ist, als was die eigensüchtigen Wünsche verlangen. Weil auf solcher Einsicht beruhend, deswegen ist diese Ergebung eine freie, und die Polemik gegen Astrologie und andere fatalistische Ansichten streitet nicht gegen die Forderung dieser Resignation.

§ 44.

Die Polemik des *Heraklit* gegen die Eleaten drückt seinen vornehmeren Standpunkt herab zu einer der ihrigen entgegengesetzten Einseitigkeit. Noch mehr geschieht dies bei seinen Schülern. Wenn *Kratylos*, den Meister überbietend, es nicht nur für unmöglich erklärt zweimal, sondern auch nur einmal in denselben Fluss zu steigen, so macht er dadurch den *Heraklit* zu einem Leugner alles Seins. So kann es kommen, dass die Skeptiker, die nur das Nichtsein statuieren, ihn zu sich, so ferner, dass *Aristoteles* ihn (den Gegner der Antiphysik) zu den blossen Physiologen rechnet, worin ihm zwar Unrecht geschieht, aber nicht ohne Grund. Neben dem von *Heraklit* zu Ehren gebrachten Werden das Eleatische Sein festzuhalten, ohne dabei in abstrakte Metaphysik zurückzufallen, ist daher die Aufgabe. Es wird mit den Eleaten und im Gegensatz zu *Heraklit* unveränderliches Sein angenommen werden müssen, das aber im Gegensatz zu jenen als physikalischer Stoff, und im Heraklitischen Geiste als Vielheit gedacht wird: also Vielheit unveränderlicher Grundstoffe. Es wird weiter mit *Heraklit* und im Gegensatz zu den Behauptungen der Eleaten wirklicher Prozess angenommen werden, dieser aber wird nicht wie bei *Heraklit* ein Brennen ohne Substrat sein, sondern ein Prozess an Substraten, dem aber, anders als bei den reinen Physiologen, bewusster Weise metaphysische Prinzipien zu Grunde liegen. Der Mann, den Nationalität und Bildungsgang befähigten, diesen Fortschritt zu machen, und in seiner Lehre nicht eklektisch, sondern zu organischer Einheit alles zusammenzufassen, was die bisherigen Philosophen gelehrt hatten, so dass es keine einzige Schule giebt, zu der er nicht mit scheinbarem Rechte wäre gezählt worden, bei dem das chaotische Urgemisch des *Anaximandros*, die Kugelform des *Xenophanes*, das Wasser des *Thales*, die Luft des *Anaximenes*, die Erde und das Feuer des *Parmenides* und *Heraklit*, die Liebe der Eleaten, der Streit des *Heraklit*, die Verdichtung und Verdünnung des *Thales* und *Anaximenes*, die Mischung und Scheidung des *Anaximandros*, endlich die Herrschaft der Zahlenverhältnisse in den Mischungen wie bei den Pythagoreern Anerkennung findet, ist *Empedokles*.

§ 45.

B. Empedokles.

Fr. Guil. Sturz, Empedokles Agrigentinus, Lips. 1805. *Sim. Karsten*, l. c., Vol. II. Amst. 1838. *Heinr. Stein*, Emped. Agrig. fragm. ed. Bonnae 1852. *S. Lommatzsch*, Die Weisheit des Empedokles, Berlin 1830. *Fr. Panzerbieter*, Beiträge zur Kritik und Erklärung des Empedokles, Meiningen 1854. *K. Steinhart*, Art. Empedokles in *Ersch* und *Grubers* Encyclopädie, Sect. I, B. 34. *Herm. Diels*, Studia Empedoclea, im Hermes XV, 1880. *Ders.*, Gorgias und Empedokles, in den Sitzungsber. der Berl. Akad. 1884.

1. *Empedokles*, Sohn des *Meton* in Akragas (Agrigent) auf Sizilien, als Spross einer vornehmen Familie geboren, hat wahrscheinlich ungefähr von Ol. 72 bis Ol. 87 gelebt. Durch patriotische Gesinnung, Beredsamkeit und ärztliche Kunst berühmt, hat er der letzteren und manchem Ausserordentlichen in seiner Lebensweise den Namen eines Zauberers zu verdanken. Sein Tod ist frühe mit fabelhaften Umständen im entgegengesetzten Interesse ausgeschmückt. Bedeutende Gewährsmänner lassen ihn mit Pythagoreischer Lehre vertraut sein; und wenn auch die Chronologie verbietet, ihn zu einem persönlichen Schüler des *Pythagoras* zu machen, so haben ihn doch auch noch Neuere einen Pythagoreer genannt. Andere, darauf fussend, dass Nachrichten ihn zum Schüler des *Parmenides* machen, nennen ihn einen Eleaten. Die Meisten endlich rechnen ihn nach dem Vorgange des *Aristoteles* (der es eigentlich nach dem, was er selbst, s. sub 2, sagt, nicht durfte) zu den Physiologen. Die Zusammenstellung mit *Heraklit* bei *Plato*, gerechtfertigt auch durch den Einfluss, den er von dem Werke des Ephesiers erfuhr, weist ihm seine eigentliche Stelle an. Von den Schriften des *Empedokles*, deren Titel verschieden angegeben werden, sind zwei, die Schrift *περὶ φύσεως* und die *καθαρμοί* als selbständige Arbeiten nachgewiesen worden. Von beiden sind Fragmente erhalten. Schwerlich zutreffend ist die Nachricht, dass er ein Werk *Ἰατρικὰ* verfasst habe; vielleicht bezeichnet der Titel medizinische Abschnitte der erstgenannten Schrift.

2. Mit den Eleaten hält *Empedokles*, dem von ihm für unmöglich erklärten Entstehen gegenüber, das unveränderliche Sein fest. Indem er aber das von den Eleaten geleugnete Moment der Vielheit und Materialität anerkennt, wird ihm das Sein zu einer Vielheit unveränderlicher Grundstoffe, deren Vierzahl er zuerst gelehrt, deren Übergang in einander er geleugnet hat. Ihre Bezeichnung als Dämonen mit den Namen der Volksgötter, dabei der Vorzug, den er dem Feuer als dem Zeus giebt, erinnert an *Heraklit*, die Vierzahl an die Pythagoreer. Zu diesen unveränderlichen Substraten (*ῥιζώματα, ὑλικαὶ ἀρχαὶ*) kommen zwei prinzipielle Kräfte oder formende Prinzipien, die (Eleatische) Freundschaft (*φιλία*) und der (Heraklitische) Streit (*νεῖκος*), d. h. die zunächst nur physikalische Anziehung des Gleichartigen und ihr Gegenteil, durch welche die starre Ruhe der Eleaten vermieden, an die Stelle aber des Heraklitischen substratlosen Prozesses ein Prozess an den Substraten, die Veränderung mit ihren beiden Anaximandrischen Formen, Mischung und Trennung, gesetzt wird. Die Veränderung selbst wird jedoch schärfer, als durch *Anaximandros* geschehen war, dadurch bestimmt, dass die sich mischenden Teilchen mechanisch an einander treten, dass ferner die Körper auf einander wirken, indem kleine, un-

sichtbare Ausflüsse (*ἀποῤῥοαί*) von dem einen aus- und in die kleinen Öffnungen (*πόροι*) des anderen hineintreten. Jene beiden thätigen Prinzipien sind untrennbar verbunden, und ihre Einheit heisst bald Notwendigkeit, bald Zufall. Aus einzelnen Äusserungen des *Empedokles* zu folgern, ihm sei die Freundschaft mit dem Feuer, der Streit mit den übrigen Elementen zusammengefallen, hiesse die Klarheit seiner Lehre trüben. Richtiger als ihn so zu einem blossen Physiologen zu machen ist es, mit *Aristoteles* anzuerkennen, dass er neben den materiellen Substraten als Stoff die thätigen Prinzipien als bewegende Ursache gedacht habe.

3. Als der primitive Zustand der Materie wird ein *μῖγμα* angegeben, das oft Pythagoreisch als das Eine, Eleatisch als das Seiende, ferner als das All oder die ewige Welt, gewöhnlich aber nach seiner Gestalt als der *σφαῖρος* bezeichnet wird, welchem natürlich keine bestimmte Qualität zukommt, und das als ein solches *ἄποιον* dem chaotischen Unbestimmten des *Anaximandros* entspricht. Da solches Gemischtsein, welches so innig ist, dass es keinen leeren Raum duldet, den Gedanken sehr kleiner Teile nahe legt, so hat man den *Empedokles* teils mit den Atomikern identifiziert, teils ihm die Anschauungen des *Anaxagoras* geliehen, ja selbst die Ausdrücke, die diesem einmal zugeschrieben werden. Ausser dem *σφαῖρος* als dem Ganzen kann natürlich kein Sein weiter angenommen werden, und alle Vorstellungen von einer transscendenten Gottheit sind entweder dieser Lehre geliehen oder Inkonsequenzen derselben. Ebenso wenig ist daraus, dass nicht die einzelnen Sinne (welche der Perzeption der einzelnen Elemente bestimmt sind), sondern der *νοῦς* den Sphairos perzipiert, mit manchen Älteren und Neueren zu schliessen, *Empedokles* habe einen *κόσμος νοητὸς* im Platonischen Sinne gelehrt. In dem ursprünglichen Mischzustande ist natürlich nur die Freundschaft wirksam, oder wenigstens der Streit auf ein Mindestes zurückgedrängt. Dabei liegt die Verwechslung der Einheit und des Einigenden so nahe, dass es nicht befremden darf, wenn das Eine und die Liebe als Synonyma vorkommen. Indem in jenem Gemisch sich der Streit geltend macht, trennen sich die Ungleichartigen, und es ist mit Unrecht eine Inkonsequenz genannt worden, dass bei ihm der Hass vereinige (das Gleichartige nämlich). Jetzt vereinigen sich die gleichen Teile, d. h. es erfolgt die Scheidung der Elemente. In welcher Reihenfolge sie sich ausschieden, darüber streiten die Nachrichten. Weil es eine Scheidung des Ungleichartigen ist, deswegen ist nach *Empedokles* der Himmel ohne Liebe geworden, und die Elemente der Welt sind von Hass beherrscht. Nur ein Teil aber des Ganzen tritt in diese Sonderung, und nur in diesem, dem *κόσμος*, herrscht der Streit, nicht aber in dem übrigen All. Nur selten

wird (im Heraklitischen Sinne) der ungeschiedene, chaotisch bleibende Teil des Sphairos als tote Materie bezeichnet; gewöhnlich sieht *Empedokles* (Eleatisch) darin das Höhere, und lässt eben darum allendlich alles in diese Negation jeder Besonderheit wieder zurückgehen.

4. Nur die einfachen Elemente danken natürlich ihre Sonderexistenz dem Streit; die anderen, besonders die organischen Wesen, sind, als sehr zusammengesetzt, Produkt der Liebe, durch welche die ursprünglich einzeln aus dem Boden hervorwachsenden Glieder zusammengehalten werden, und deren immer grössere Macht sich in der Stufenfolge immer zusammengesetzterer Wesen zeigt. Ausser der Menge der Komponenten bedingt auch das Verhältnis der Mischung, welches sogar (pythagoreisch) in Zahlen ausgedrückt wird, die Vollkommenheit der Organismen. Sogar der Mensch aber, der vollkommenste und darum zuletzt hervorgetretene, ist als besonderes Wesen nichts Ewiges, und die Seelenwanderung vertritt hier die Unsterblichkeit. Dass der Mensch selbst aus ihnen besteht, setzt ihn in Stand, alle sechs Prinzipien zu perzipieren. Das Feuer in ihm perzipiert das Feuer ausser ihm u. s. w. Eingehend hat *Empedokles* von diesen Annahmen, sowie von der Hypothese der Ausflüsse und Poren aus die Sinneswahrnehmungen erörtert. Nirgends ist die Mischung der Elemente inniger als im Blute. Dies ist ihm deshalb der Sitz des νόημα, d. h. des Komplexes aller Perzeptionen. Der prinzipielle Gegensatz zwischen sinnlicher Erkenntnis und dem Denken, den die *Eleaten* sowie andrerseits *Heraklit* behaupten, tritt für *Empedokles* demnach einigermassen in den Hintergrund. Den Sphairos vermag nur das νόημα zu erfassen, sofern es, selbst Verein aller Perzeptionen, auch das durch die Liebe Geeinigte erkennt. Die asketischen Regeln. welche *Empedokles* giebt, sind auf die Achtung vor allen Erscheinungen der Liebe gegründet. Was namentlich in den Katharmen von religiösen Lehren enthalten ist, betrifft besonders das jenseitige Leben, sowohl der Seligen im Göttersitze, als der Schuldbeladenen, in rastloser Flucht durch die Welt Gejagten. Es atmet priesterlichen Geist, zeigt viele Berührungspunkte mit Pythagoreischen Lehren, steht aber mit seinen philosophischen Lehren in keinem engeren Zusammenhang. Gleiches gilt von den Äusserungen über die Volksgötter, wo er darunter nicht, wie oben, die Grundstoffe versteht. Ausführlich dargestellt und richtig gewürdigt hat diese Lehren *Zeller* (a. a. O., 5. Aufl., Bd. I, 2, S. 806 ff.).

§ 46.

Der Vorwurf, den man dem *Heraklit* mit einem Anschein von Recht, seinen Nachfolgern ganz mit Recht machen konnte, dass sie eigentlich nur das Nichtsein statuieren, diesen wird dem *Empedokles*

Niemand machen. Wohl aber den entgegengesetzten: das Leere, dieses physikalisch angeschaute Nichtsein, wird ausdrücklich von ihm geleugnet. Nicht nur dass dies eine Art von Recht giebt, ihn ganz zu den Eleaten zu rechnen, es verwickelt ihn auch in Widersprüche, welche vielleicht *Plato* bewogen, ihn so weit unter *Heraklit* zu stellen. Dass alle Mannigfaltigkeit nur durch *διαστήματα*, d. h. durch das Zwischentreten des Leeren entsteht, hatten die Pythagoreer gezeigt; dass Bewegung nur möglich sei vermöge des Leeren, wussten schon die Eleaten. Da nun durch dieses beides aber die Welt entsteht, so wird ihre Realität behauptet, die Bedingungen derselben aber geleugnet. Ein gleicher Widerspruch ist es, wenn dem in die Scheidung getretenen Teil des Alls der Ehrenname des *κόσμος* erteilt, dann ihm aber der ungeschiedene Teil des Sphairos, also die chaotische Unordnung der Ordnung vorgezogen wird, ganz zu geschweigen der untergeordneten Widersprüche, dass der Leugner des Leeren so vieles durch Annahme von Poren erklärt u. s. w. Der durch solche Widersprüche geforderte Fortschritt wird darin bestehen, dass im Gegensatz zu den Eleaten und *Heraklit* der metaphysische Grundsatz geltend gemacht wird, dass Sein und Nichtsein ganz gleiche Berechtigung haben, und dass dies, weil die Zeit der blossen Metaphysik zu Ende, in einer Physik durchgeführt wird, in der den vielen unveränderlichen Substraten, als dem Sein, das Leere als das Nichtsein gegenübersteht, beide aber durch Ineinandertreten das physikalisch angeschaute Werden, Bewegung und Veränderung, hervorbringen. Der Atomismus der Abderitischen Philosophen macht diesen Fortschritt. Selbst wenn die Vertreter desselben nicht, was bei seinem Hauptrepräsentanten nachweislich ist, ihre Vorgänger in der Philosophie gekannt hätten, würden wir daher sagen müssen, dass ihr Standpunkt alle bisherigen überrage, weil in sich vereinige.

§ 47.

C. Die Atomiker.

Über Leukippos und Demokritos: *Erw. Rhode*, in den Verhandlungen der 34. Philol.-Versammlung zu Trier, 1879. (*Ders.*, in den Jahrb. f. Philol., 123, 1881.) Dagegen *Herm. Diels*, in den Verhandl. der 35. Phil.-Vers. zu Stettin, 1880. *Ders.*, Leukipp und Diogenes von Apollonia, im Rhein. Museum, 1887. — *F. Papencordt*, De atomicorum doctrina, Berol. 1832. *B. ten Brink*, Mehrere Abh. im Philologus, 1851, 1852, 1853, 1870. *Mullach*, a. a. O. I. *A. Brieger*, Die Urbewegung der Atome, Halle 1884. *Wilh. Kahl*, Demokritstudien, I, Diedenhofen 1889. *Paul Natorp*, Demokrit-Spuren bei Platon, im Archiv f. G. d. Ph. 1890. *Ed. Zeller*, Miscellanea, a. a. O. 1892. — *J. F. W. Burchard*, Democriti philosophiae de sensibus fragm., Minden 1830. *Paul Natorp*, Ueber Demokrits γνησίη γνώμη, im Archiv f. G. d. Ph., I, 1888. — *J. F. W. Burchard*, Fragmente der Moral des Abd. Demokritus, Minden 1834. *Lortzing*, Ueber die ethischen Fragmente Demokrits, Berlin 1873. *Paul Natorp*, Die Ethika des Demokritos, Marburg 1893.

1. Die Grundzüge der atomistischen Lehre sind aller Wahrscheinlichkeit nach von *Leukippos* entworfen, der wohl längere Zeit in Abdera gelebt hat. Vermutlich war er ein Zeitgenosse des *Empedokles*, vielleicht ein Schüler des *Parmenides*. Zweifelhaft ist trotz einer dem *Theophrast* zugeschriebenen Angabe, ob er den später unter *Demokrits* Namen verbreiteten μέγας διάκοσμος verfasst hat. Sein Schüler, der Abderite *Demokritos*, war, wie es scheint, ein Zeitgenosse des *Sokrates*. Er ist von uns um so mehr als der wahre Repräsentant des Atomismus anzusehen, als er in sein Werk wohl alles aufgenommen haben möchte, was *Leukipp* gelehrt hat. *Demokrit* hat für seine Zeit ungewöhnlich grosse Reisen gemacht, die ihn sicher für längere Zeit nach Ägypten führten. Inwieweit die Erzählungen wahr sind, dass er durch sie wesentlich wissenschaftliche Zwecke verfolgte, und dass er ein grosses Vermögen für diese verbraucht hat, lässt sich nicht ausmachen. In hohem Alter ist er in seiner Vaterstadt gestorben. Dem Skeptizismus haben die atomistischen Lehren angenähert *Metrodoras* aus Chios, vielleicht ein direkter Schüler *Demokrits*, sowie anscheinend auch der durch sein tragisches Schicksal bekannte Abderite *Anaxarchos*, dessen ethische Auffassungen zugleich Stoische Einflüsse verraten. Von den vielen Werken *Demokrits*, die *Thrasyllos* in Tetralogien zusammengestellt hat, sind manche vielleicht Unterabteilungen grösserer Werke. Die wichtigsten waren wohl sein μέγας und μικρὸς διάκοσμος, die im Zusammenhange die Atomenlehre und Weltkonstruktion enthielten. Ihnen gehören wohl viele der Fragmente an, die erhalten sind. *Demokrits* Stil war trotz einzelner Solözismen im Altertum berühmt.

2. Die Übereinstimmung der atomistischen Lehre mit der Eleatischen, welche von alten Gewährsmännern durch historische Zusammenhänge erklärt wird, zeigt sich darin, dass beide ein wirkliches Werden (der Vielen aus Einem oder des Einen aus Vielem) leugnen; weiter darin, dass sie das Raumerfüllende als das ὄν fassen und ihm unveränderliche Realität zuschreiben; endlich dass sie das Leere als das μὴ ὄν bezeichnen. Ebenso aber stimmen die Atomiker, und hier wohl auch nicht ohne historische Zusammenhänge, mit dem *Heraklit* überein; und es wird diesem Gegner der Eleaten ganz wie ihnen Recht und Unrecht zugleich gegeben in dem Satz, der die Summe der atomistischen Metaphysik enthält: Das Sein ist um nichts mehr als das Nichtsein. Das Weitere aber ist, dass diese Gedankenbestimmungen zugleich physikalisch gefasst werden: das Sein als das Volle (ναστόν), Raumerfüllende (στερεόν), Körperliche (σῶμα), das Nichtsein als das Leere (κενόν). Die eigentümliche Formulierung dieses Gegensatzes in δὲν und μηδὲν kann mit unserem Ichts und Nichts wiedergegeben

werden. Dass durch das Hineintreten des Leeren in das Sein dieses zu einer Vielheit wird, ist eine schon den Pythagoreern geläufige Vorstellung. Das Sein besteht daher aus einer unendlichen Menge sehr kleiner (*ἐλάχιστα σώματα*) und nur darum unsichtbarer *σχήματα* oder *ἰδέαι*, die, weil sie in sich gar keine Zwischenräume haben *παμπλήρη*, weil keine haben können *ἀδιαιρετά, ἄτομα* sind. Das Leere dagegen, wie es die Zwischenräume unter den Urkörperchen bildet, giebt die *διαστήματα* oder *πόροι;* wie es sie alle umgiebt, ist es das eigentlich sogenannte Leere oder auch das *ἄπειρον*, mit welchem Namen ja auch schon die Pythagoreer es bezeichnet hatten. In dieser unendlichen Leere existiert eine zahllose Menge von Welten, vielleicht von einander durch hautartige Wände geschieden, aber alle aus gleichen Atomen bestehend, wie verschiedene Werke aus den gleichen Buchstaben. Die Atome zeigen durchaus keine qualitativen Unterschiede, sie sind *ἄποια*, nur durch Grösse und Gestalt verschieden. (Eben deswegen ist von den beiden entgegengesetzten Nachrichten, dass sie den Atomen verschiedene Schwere beigelegt, und dass sie dies nicht gethan hätten, die letztere die glaubwürdigere).

3. Nur durch Annahme eines wirklichen Leeren, ohne welches alles eine einzige kontinuierliche Masse wäre, glauben die Atomiker Mannigfaltigkeit und Veränderung erklären zu können. Diese letztere reduziert sich auf die Bewegung, welche entweder ein umgebendes Leeres oder aber, wenn sie Verdichtung oder Verdünnung ist, leere Räume im Innern, Poren voraussetzt. Ganz wie *Empedokles* lehren also auch die Atomiker ein Werden nur an dem unveränderlichen Sein, und zwar an einer Vielheit von Seiendem; nur dass sie an die Stelle der vier qualitativ verschiedenen Elemente die unendliche Menge der qualitativ gleichartigen Atome setzen. Nicht minder stimmt es mit *Empedokles* überein, dass die Notwendigkeit (*ἀνάγκη, εἱμαρμένη*) die Veränderungen, d. i. für sie Verbindungen und Trennungen der von Ewigkeit her in Bewegung befindlichen, durch Wirbelbewegungen sich mit einander verwickelnden Atome regele. Da diese regelnde Macht den Atomen nicht immanent ist, nach *Aristoteles* nicht natürlich, sondern gewaltsam (*ἀπὸ ταὐτομάτου*) wirkt, so ist sie nicht mit Unrecht Zufall genannt worden, und *Demokrits* Polemik gegen dieses Wort will bloss sagen, dass nichts ausserhalb des Kausalzusammenhanges stehe, alles einen Grund habe. Die aber, welche ihm auch eine teleologische Betrachtung leihen, vergessen, dass er im Gegensatz zu dem *νοῦς* des *Anaxagoras* (s. § 52, 3) ausdrücklich eine *φύσις ἄλογος* behauptet.

4. Die selbst qualitätslosen Atome geben qualitative Unterschiede, indem schon die grössere oder geringere Zahl derselben eine grössere oder geringere Dichtigkeit und also auch Schwere giebt. Dazu kommt,

dass die Atome auch verschiedene Gestalt und Grösse haben, und dass sie in verschiedener Lage und verschiedener Ordnung (*θέσει καὶ τάξει*) sich verbinden können. So bestehen die Elemente aus Atomen von verschiedener Grösse, das Feuer aus den kleinsten, glattesten und rundesten. Ihm ähnlich, aus den Sonnenstäubchen ähnlichen Atomen bestehend, denkt sich *Demokrit* die Seele, welche den ganzen Körper durchdringt und sich im Atmungsprozess durch stetige Aufnahme gleicher Atome erneut. Wegen der allgemeinen Verbreitung dieser Atome wird keinem Körper die Beseelung ganz abgesprochen, auch der Welt im Ganzen nicht. Die Weltseele, die er auch Gott soll genannt haben, ist darum feuerähnlich. Ebenso die Seele des einzelnen Menschen. Je nach den verschiedenen Organen äussert sich die Seele verschieden: im Haupt als Denken, im Herzen als Eifer, in der Leber als Begierde. Da Beseelung und erkennendes Prinzip nicht unterschieden werden, so ist die Erkenntnisstheorie rein physikalisch. Von den Gegenständen ausströmende Teilchen treffen unmittelbar oder mittelbar die Sinnesorgane und erregen durch ihre Wirkungen auf die ihnen gleichartigen Teilchen in diesen Organen, im Auge auf Grund der von den Dingen ausstrahlenden Bilder (*εἴδωλα*), Empfindungen. Da nun von diesen viele, die des Gesichts und Geschmacks, der Wärme und Kälte, nicht sowohl angeben, wie die Gegenstände an sich (*ἐτεῇ*) beschaffen sind, als vielmehr, wie sie uns affizieren oder für uns (*νόμῳ*) sind, so muss zwischen der täuschenden (*σκοτίη*) und wahren (*γνησίη*) Erkenntnis unterschieden werden. Die letztere, die Vernunft-Erkenntnis oder *διάνοια*, geht auf die zu Grunde liegende (*ἐν βύθῳ*) Wahrheit, nämlich auf die Atome und das Leere, wenn sie sich auch ganz wie die andere auf materielle Einwirkung gründet.

5. Ethische Bestimmungen sollte man auf diesem Standpunkte kaum erwarten. Doch sind eine Menge von Sittensprüchen und ethischen Forderungen aufbewahrt worden, deren Autor *Demokrit* sein soll. Weil einige dieser Sentenzen nicht recht zu dem Materialismus der Lehre zu passen schienen, ist die Ansicht geltend gemacht worden, sie seien früher, der Diakosmos im späteren Alter verfasst worden. Von vielen aber der Weisheitssprüche wird man noch weniger leugnen können, dass ein Greis sie erfand, als von der Atomenlehre, die vielleicht schon dem Jünglinge *Demokrit* überliefert wurde. Übrigens wäre er nicht das einzige Beispiel, dass das Leben andere Maximen aufdrängt, als die entworfene Theorie. Was den Inhalt seiner ethischen Ratschläge betrifft, so stimmt das Preisen des Gleichmuts (*εὐεστώ*) ganz gut zu seinem Notwendigkeitssystem; manche der ihm zugeschriebenen Aussprüche sind ziemlich trivial, andere zeugen von einem welterfahrenen Sinn und einem liebevollen Herzen, noch andere kann nur

ein alter Hagestolz ersonnen haben. Die, welche die Sittlichkeit mit dem Gedanken an die Götter zusammenbringen, möchten am schwersten mit seinen sonstigen Lehren zu vereinigen sein, da es bekannt ist, dass er den Glauben an die Götter nur aus der Furcht vor Gewittern und dergleichen abgeleitet hat, sowie dass er die menschenähnlichen Dämonen, deren Dasein in der Luft er annahm, anscheinend nur zur Erklärung von Weissagungen und Vorahnungen benutzte.

§ 48.

Mit den Atomikern schliesst sich die Periode der Männer, deren Lehre dem *Aristoteles* eine „träumende“ Philosophie schien, weil sie die eigentlich griechische Weisheit nur im Embryonenzustande zeigen. Sein Urteil über dieselben: sie hätten keinen Unterschied zwischen dem Erkennenden und Erkannten gemacht, kann auch so ausgedrückt werden: Die eigentümliche Würde des Menschengeistes kommt noch nicht zur Anerkennung, und giebt dann den Grund an, warum dem griechischen Volke ihre Lehren als exotische Gewächse erscheinen mussten, selbst wenn die Weitgereisten sie oder wenigstens die Anregung dazu nicht wirklich aus dem Auslande geholt hatten. Nicht dem Griechen, wohl aber den Naturvölkern ist es aus der Seele gesprochen, was die reinen Physiologen behaupten, dass alles, der Mensch mit einbegriffen, modifizierter materieller Stoff ist. Die absolute Herrschaft der Zahl und des mathematischen Gesetzes, welche der Pythagoreer verkündet, ist viel mehr etwas, was der Chinese in seinem abgezirkelten Leben, als was der heitere Grieche täglich erfährt. Die Absorption aller Sonderexistenzen in einer einzigen Substanz, wie sie der Eleatismus lehrt, erscheint eher als Anklang des indischen Pantheismus, denn als Grundsatz des hellenischen Geistes. Die Verwandtschaft der Heraklitischen Lehren mit denen persischer Feueranbeter hat sowohl im Altertum als in der Neuzeit historische Zusammenhänge zwischen beiden behaupten lassen, und auch wer sich nicht überzeugen lässt durch das, was vorgebracht ist, um den *Empedokles* als einen Schüler ägyptischer Priesterweisheit darzuthun, wird einige entfernte Verwandtschaft seiner Lehre mit ihr nicht ableugnen können. Die Atomiker endlich, welche alle früheren Systeme beerben, können als die bezeichnet werden, die nicht sowohl das Wesen einer einzigen Vorstufe des griechischen Geistes formulieren, als vielmehr das ganze Vorgriechentum, wie es auf dem Sprunge zum Griechentum steht.

Der alten Philosophie zweite Periode.

Der griechischen Philosophie Glanzperiode.

(Attische Philosophie.)

§ 49.

In dem Herzen Griechenlands, in Athen, war bisher nicht philosophiert worden, weil es anderes zu thun hatte: Griechenland zu befreien u. s. w. Erst nach diesen Leistungen geniesst es der, nach *Aristoteles* zur Philosophie erforderlichen Musse. In dieser Zeit aber hat der frühere Zustand, wo der eine Geist die Athener so durchdrang, dass die höher stehenden alten Geschlechter nicht als Junker gehasst, die Niedrigeren nicht als Pöbel verachtet wurden, aufgehört. Das Ansehen und die Reichtümer, welche Athen zugeflossen, haben in dem Einzelnen Übermut und Eigennutz hervorgerufen; und immer mehr entwickelt sich die pöbelhafte, d. h. des Gemeingeistes bare Gesinnung der Masse, so dass der Edelste unter den Athenern, der diesem Zeitalter seinen Namen gegeben hat, sie benutzen und insofern nähren muss, um seine, d. h. des Staates Zwecke zu verwirklichen. Er sowohl als alle Übrigen, die auf der Höhe der Zeit stehen, hätten gelächelt, wenn Einer, wie *Diogenes Apolloniates*, behauptet hätte, der Masse wohne der Geist inne, oder wie *Heraklit*, Alles sei des Göttlichen voll. Als aber *Anaxagoras* in Athen mit der allgemeinen Weltformel auftrat: der Geist ist es, der die Masse seinen Zwecken gemäss bestimmt, da mussten mit dem *Perikles* selbst alle Übrigen, in denen die neueren Ideen lebten, in ihm ihren Mann, den wahren Zeitverständigen erkennen. Von den Anhängern der alten Zeit ward wie immer der, welcher ihren Verfall nur verkündigte, als der Urheber dieses Verfalles gehasst und verfolgt.

§ 50.

Neben dieser welthistorischen Notwendigkeit (vgl. § 11), welche der Dualismus des *Anaxagoras* hat, ruft ihn auch dies hervor, dass die bisherige Entwicklung der Philosophie ihn als notwendige Konsequenz fordert. Da nach den Atomikern die einzelnen materiellen Teilchen nicht eine qualitative Beschaffenheit haben, vermöge der sie sich, wie bei *Empedokles*, suchen oder fliehen, so muss freilich behauptet werden, dass in dem Materiellen kein Grund liegt, sich so und nicht anders zu verbinden. Da aber doch wieder ausdrücklich behauptet wird, diese Verbindung geschehe nicht grundlos, sondern *ἐκ λόγου*, so haben die Atomiker zwei Sätze ausgesprochen, aus denen als Prämissen nur die eine Konklusion gezogen werden kann: der Grund jener Verbindung, d. h. der Bewegung, liegt im Immateriellen. Da nun weiter die Gründe

der Bewegung, die im Immateriellen liegen, Beweggründe oder Motive heissen, so ist durch jene beiden Sätze der Atomiker die Behauptung, dass es ausser dem Materiellen Immaterielles gebe, welches nach Motiven das Materielle bewegt, d. h. einen nach Zwecken wirkenden Verstand (*νοῦς*), so nahe gelegt, dass der bedeutendste Atomiker selbst es für nötig hielt, dagegen zu polemisieren.

§ 51.

Anaxagoras ist der Vater der Attischen Philosophie, nicht nur, weil er die Philosophie nach Athen verpflanzt, sondern weil er ihr das Thema gegeben hat, das sie hier durchzuführen hat. Seine Behauptung, dass der *νοῦς* das Höchste sei, und die darin enthaltene Forderung, dass überall nach dem Wozu geforscht werden müsse, hat Keiner der Folgenden aufgegeben. Trotz des Unterschiedes zwischen den Sophisten, die in dem *νοῦς* nur Pfiffigkeit, und dem *Aristoteles*, der darin die sich selbst denkende Allvernunft sah, trotz des Gegensatzes, dass „wozu?“ bei Jenen heisst: wozu nütze? und bei Diesem: in wiefern berechtigt? bewegen sich beide innerhalb der vom *Anaxagoras* zuerst gestellten Aufgabe. Ebenso alle, die zwischen die Sophisten und *Aristoteles* fallen. Im *Anaxagoras* hat die griechische Philosophie ihren embryonischen Zustand, in dem sie Vorgriechisches lehrte, überwunden. Das Prinzip seines und alles Daseins setzt der Geist hier nicht mehr in ein Element oder in die mathematische Regel oder in das Zusammentreffen der Atome, sondern in das, worin er über alles Natürliche hinausgeht. Dies erst heisst im griechischen Sinne das Problem der Philosophie lösen; darum ist die Philosophie des *Anaxagoras* nicht Spiegel irgend einer Stufe des Vorgriechentums, sondern dessen, was der Grieche, was insbesondere der Athener erlebt. Dass darum *Sokrates*, diese Inkarnation des Antibarbarentums, dass *Aristoteles*, in dem die Attische Philosophie zum Abschluss kommt, den *Anaxagoras* im Gegensatz zu den früheren Träumern als den ersten ansehen, der gewacht, d. h. ein vernünftiges Wort gesprochen habe, ist begreiflich.

I.

Anaxagoras.

§ 52.

J. T. Hemsen, Anaxagoras Clazomenius, Göttingen 1821. *Ed. Schaubach*, Anaxagorae Clazomenii Fragmenta, Lips. 1827. *W. Schorn*, s. § 28. *Fr. Breier*, Die Philosophie des Anaxagoras nach Aristoteles, Berlin 1840. *Aug. Gladisch*, s. § 17. *C. M. Zévort*, Dissertation sur la vie et la doctrine d'Anaxagore, Paris 1843. *C. Alexi*, Anaxagoras und seine Philosophie, Prgr., Neu-Ruppin 1867. *Max Heinze*, Ueber den νοῦς des Anaxagoras, in den Ber. d. Sächs. G. d. W., 1890. *Ed. Arleth*, Die Leher des A. vom Geist und der Seele, im Archiv f. G. d. Ph., VII, 1894.

1. *Anaxagoras*, des *Hegesibulos* Sohn, ist in Clazomenae wahrscheinlich um Ol. 70 (500 v. Chr.) geboren, kann also nicht ein persönlicher Schüler des *Anaximenes* gewesen sein. Nachdem er Ionien, vielleicht mit Aufopferung seines Vermögens im Interesse der Wissenschaft, verlassen hatte, wählte er Athen zu seinem Wohnort. Die Wege, auf denen er zu seiner gründlichen, insbesondere mathematischen und naturwissenschaftlichen Bildung gekommen ist, kennen wir nicht. *Hermotimos*, mit dem er später in Verbindung gebracht wurde, ist offenbar eine mythische Persönlichkeit. *Anaxagoras'* Lehren zeigen deutliche Abhängigkeit von denjenigen der älteren Physiologen, sowie insbesondere von denen des *Empedokles* und *Leukippos*. Dass *Demokrit* ihm Plagiate an Älteren vorwirft, bezieht sich vielleicht auf diesen ihren gemeinschaftlichen Lehrer. In Athen hat er nach *Diogenes Laertius* dreissig Jahre lang als Lehrer der Philosophie gewirkt und, wie vielfach bezeugt, nicht nur die Freundschaft des *Perikles* gewonnen, sondern auch einen Kreis von Männern um sich versammelt, zu dem *Archelaos*, *Euripides* und vielleicht auch *Thukydides* gehörten. Sie alle waren den Altgesinnten verdächtig, zum Teil vielleicht als Atheisten verrufen. Die physikalischen Kenntnisse des *Anaxagoras*, sein Bestreben, das zu erklären, worin die Masse nur Wunderzeichen sah — (z. B. den Meteorsteinfall von Aegospotamos, woraus die Sage entstand, er habe ihn vorhergesagt) —, seine allegorische Erklärungsweise der Homerischen Mythen, alles dies liess den Verdacht der Gottlosigkeit gegen ihn entstehen, aus dem, vielleicht bei Gelegenheit seiner, dann im späten Alter veröffentlichten Schrift, die Anklage hervorging. Einkerkerung, dann Verbannung oder Flucht aus Athen folgten ihr. Er begab sich nach Lampsakos, wo er bald darauf, um Ol. 88 starb. Ausser einer im Kerker ausgeführten mathematischen Arbeit hat er ein (vielleicht einziges) Werk περὶ φύσεως verfasst, von dem Fragmente sich erhalten haben.

2. Wie *Empedokles* und die Atomiker leugnet *Anaxagoras* das Werden der materiellen Substanz und giebt nur eine in Mischung und Trennung bestehende Veränderung derselben zu, bei der das Substrat sich weder mehrt noch mindert. Mit *Anaximandros* und *Empedokles* denkt er sich als das Primitive einen chaotischen Zustand, in welchem das Verschiedenste in sehr kleinen Teilen gemischt, und daher kein Einzelnes wahrnehmbar (ἔνδηλον ὑπο σμικρότητος) war. Aber er ist mit den Atomikern darin einverstanden, dass es dieser Bestandteile nicht nur viererlei gab, sondern unendliche an Zahl und an Gestalt. Endlich wieder wird, im Unterschiede von den Atomikern und in Übereinstimmung mit *Empedokles*, die qualitative Verschiedenheit dieser Bestandteile behauptet, so dass nicht nur Grösseres mit Kleinerem,

sondern Gold und Fleisch und Knochen u. s. w. im fein verteilten Zustande zu einer Masse ohne Lücken und Poren vereinigt war. Darum ist auch hier nicht eigentlich von einem Gemisch von Elementen die Rede, sondern die Dinge (*χρήματα*, d. h. *πράγματα*) sind gemischt und ihre feinsten, bis ins Unendliche immer noch qualitativen Molekeln werden *σπέρματα* oder wohl auch mit den Atomikern *ἰδέαι* genannt. Für die Beschreibung dieses Zustandes, welchen *Anaxagoras* selbst *σύμμιξις*, auch *μῖγμα*, genannt hat, ward nun der klassische Ausdruck der Anfang seines Werkes: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν*, eine Formel, welche auch abgekürzt und substantivisch gebraucht ward. (Durch Missverständnis Aristotelischer Stellen, in welchen *Anaxagoras* getadelt wird, dass er, was *Aristoteles* *ὁμοιομερῆ* nennt (s. § 88, 3.), d. h. gleichteilige Substanzen, für Grundstoffe ansehe, ist früh die Nachricht entstanden, *Anaxagoras* habe die Urbestandteile als *ὁμοιομερῆ*, ja sogar er habe sie [gegen alle Analogie] als *ὁμοιομέρειαι* bezeichnet. Höchstens könnte zugegeben werden, dass bei ihm *ὁμοιομέρεια* zur Bezeichnung des Mischzustandes gebraucht sei; aber auch dies ist unwahrscheinlich). Die Verbindung der einzelnen Bestandteile ist so innig, dass, da ihre Teilbarkeit ins Unendliche geht, man nie auf ein letztes ganz Ungemischtes kommt, und daher gesagt werden muss, dass in Jedem alles enthalten ist, eine Behauptung, die, von Gegnern des *Anaxagoras* bestritten, ihn selbst in grosse Schwierigkeiten verwickelt, wenn nicht unter „Jedem“ Dinge, unter „Allem“ Stoffe verstanden werden.

3. An diese form- und bewegungslose Masse, in der sich das *ἄπειρον* des *Anaximandros*, der *σφαῖρος* des *Empedokles* und die Verbindung kleinster Teilchen der Atomiker wieder erkennen lässt, tritt nun nicht etwa eine scheidende und verbindende Notwendigkeit, denn diese leugnet er gerade, sondern der *νοῦς*, eine wissende Macht, mit deren Einführung zugleich die teleologische Betrachtung provoziert ist. Im entschiedenen Gegensatz zu dem (von *Aristoteles*, s. § 48, formulierten) Grundsatz der vorigen Periode werden dem erkennenden *νοῦς* die entgegengesetzten Prädikate von denen beigelegt, die dem Erkannten (der Masse) zukommen: Er ist *ἀμιγής*, in sich selbst gleichartig, also einfach, und ist der Eine, und darum erkennt er die Masse, die *μῖξις* ist, und die als das Viele und *ἄπειρον* bestimmt war. Während alles Materielle allem einwohnt, so der *νοῦς* nicht; eben darum aber beherrscht er das Andere: er ist allmächtig und allwissend. Reinlich allerdings ist dieser sein Gegensatz gegen die Masse nicht durchgeführt. Dennoch wird das Scheiden und Verbinden hier zu einem zweckmässigen Formen und Ordnen, und dem Werden des *διάκοσμος* bei den Atomikern entspricht hier das aktive *διακοσμεῖν* von

Seiten des *νοῦς*. Freilich begnügt sich *Anaxagoras* damit, nur das Prinzip auszusprechen und im Allgemeinen Optimismus zu lehren. Wo er ins Einzelne übergeht, giebt er nicht den Zweck, sondern nur die Art, höchstens den Grund der Veränderung an, so dass es hier fast unwesentlich wird, ob sie auf eine wissende, ob auf eine blinde Macht zurückgeführt wird. Mit Recht wird dies von *Plato* als ein Rückfall auf einen niedrigeren Standpunkt getadelt.

4. In dem durch den *νοῦς* eingeleiteten Scheidungsprozess vereinigen sich die qualitativ Gleichen, und nach dem Vorwiegen des Einen oder Andern werden die, wie gesagt, nie völlig reinen Substanzen benannt. Wie bei *Empedokles* geht auch hier nicht alles in die Scheidung ein, und der ungeschiedene Rest ist wohl das „die Vielen (Dinge) Umgebende", wovon er spricht. Die Scheidung wird als successive, von einem Mittelpunkte ausgehende, in immer weiteren Kreisen und zu immer mächtigerem Umschwung sich ausbreitende gedacht, und infolge dessen der Äther als das Warme, Leichte und Lichte, durch den auch die glühenden bimsteinartigen Körper, die man Sterne nennt, entstehen, dem Kalten, Schweren und Dunklen entgegengesetzt, das im Zentrum, der Erde, obwaltet. Wie die Elemente, so sind auch die organischen Wesen Zusammensetzungen der Urteilchen. Sie entstehen aus dem Urschlamm, wie bei *Anaximandros* und Anderen, und zwar aus den in der Luft oder dem Äther enthaltenen, in jenen eingetretenen Keimen, und kommen erst später dazu, sich fortzupflanzen. Je vollkommener organisiert ein Körper ist, um so mehr ist der *νοῦς* in ihm mächtig, und wirkt in ihm Erkenntnis und Beseelung. Sind darum selbst die Pflanzen derselben nicht bar, so steigt sie doch bei den mit Händen begabten Menschen zu Erfahrung und Verstand. Verglichen mit diesem geben die Sinne, die wie bei *Heraklit* durch das Entgegengesetzte gereizt werden, keine sichere Erkenntnis, wie denn auch oft ihre Vorspiegelungen (z. B. die weisse Farbe des Schnees) vom Verstande widerlegt werden (indem er lehrt, dass Schnee Wasser, und also nicht weiss ist). Es scheint nicht, als hätte schon *Anaxagoras* an die Unsicherheit der Sinne so subjektivische Ansichten über das Erkennen geknüpft, als dies bereits von *Aristoteles* behauptet worden ist. Ethische Sätze, die man auf diesem Standpunkte viel eher erwarten sollte als auf den früheren, sind uns nicht überliefert worden.

§ 53.

Die Philosophie des *Anaxagoras* muss einer anderen Platz machen, nicht nur weil die Zeit, deren Ausdruck sie war, vergeht und an die Stelle der Perikleischen Leitung Athens die Demagogenherrschaft *Kleons* und viel Schlechterer tritt, sondern weil ein innerer Mangel dies fordert.

Dass der Verstand über alles gehe, und dass alles teleologisch zu betrachten sei, das ist so lange ziemlich nichtssagend, als nicht ententschieden wird, ob unter Verstand der zu verstehen sei, der sich in der Schlauheit der Subjekte oder der, der sich in der Ordnung der Welt zeigt, und als nicht näher bestimmt wird, was denn eigentlich Zweckmässigkeit heisse. Da *Anaxagoras* die erste Entscheidung von der Hand weist, indem er ausdrücklich sagt: aller Verstand sei gleich, der grössere (d. h. allgemeine) wie der kleinere (d. h. partikulare), muss es ihm unmöglich werden, zu entscheiden, ob die Welt dazu da ist, dass sie uns nütze, oder dazu, ihre Bestimmung zu erfüllen. In dieser Unentschiedenheit muss er alles Wozu bei Seite lassen; er verzichtet auf alle teleologische Betrachtung. Und doch war die Entscheidung nahe genug gelegt. Ist nämlich die Masse an sich geist- und verstandlos, so sind die Zwecke, welche der Verstand an sie heranbringt, ihr äusserliche, und sie wird durch Gewalt ihnen gemäss gemacht. Nennt man nun solche Zwecke, weil sie an dem gegenüberstehenden Material, wie es an ihnen, ihre Grenze oder ihr Ende haben, endliche, so wird die erste Bestimmung, die das vom *Anaxagoras* unbestimmt gelassene Wozu erhalten wird, diese sein, dass darunter nicht die den Dingen immanente, sondern die endliche Zweckmässigkeit verstanden wird. Sobald aber der Zweck näher bestimmt ist, hört auch die Unbestimmtheit hinsichtlich dessen auf, was Verstand genannt war. Verstand mit endlichen Zwecken zum Inhalt, ist die Verständigkeit oder Klugheit, die in den verständigen, ihren Nutzen suchenden Subjekten existiert. So sehr es darum als ein Rückschritt erscheinen mag, dass der Satz des *Anaxagoras:* der Verstand regiert die Welt, hier den Sinn erhält: Klugheit regiert sie, d. h. die Klugen sind Herren über alles, so ist es doch ein Verdienst, das Unbestimmte näher bestimmt zu haben, und dass diese von den Sophisten gegebene nähere Bestimmung die nächstliegende ist, dafür sprechen die Annäherungen, nicht nur des *Archelaos*, sondern des *Anaxagoras* selbst an die Sophistik. Des Ersteren Satz, dass Recht und Unrecht nur auf willkürlicher Satzung beruhe, ist eine Ergänzung zu der Behauptung, die dem letzteren zugeschrieben wird. Nichts sei an sich, alles nur für uns wahr.

II.

Die Sophisten.

Jac. Geel, Historia critica Sophistarum, Ultraj. 1823. *W. Baumhauer*, Quam vim Sophistae habuerint etc., Ultraj. 1844. *G. Grote*, History of Greece, 1846 f., Bd. VIII. *Joh. Frei*, Beiträge zur Geschichte der griechischen Sophistik, im Rhein. Mus. 1850, 1853. *M. Schanz*, Beiträge zur Vorsokratischen Philosophie aus *Plato*, Heft 1, Die Sophisten, Göttingen 1867. *H. Sidgwick*, The Sophists, im Journal of Philology 1872, 1873. *H.*

Siebeck, Ueber Sokrates' Verhältniss zur Sophistik, in seinen Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, Halle 1873, 2. Aufl. 1888. *Al. Chiapelli*, Per la storia della Sofistica greca, im Archiv f. G. d. Ph., III, 1890. Die Fragmente bei *Mullach*, II, a. a. O. — *Leonh. Spengel*, Συναγωγή τεχνῶν, Stuttg. 1828. *Fr. Blass*, Die attische Beredsamkeit, 2. Aufl., Leipzig 1892 ff.

§ 54.

Indem den Sophisten nichts über das verständige Subjekt geht, und sie zeigen, wie alles nur dazu da ist, um von dem Menschen theoretisch und praktisch beherrscht zu werden, sind sie für Griechenland ganz das geworden, was die Weltweisen des achtzehnten Jahrhunderts (§ 293 u. 294) für uns: Väter der Bildung. Die Ähnlichkeit beginnt bei dem Namen, den beide sich beilegen, denn Aufklären und Klugmachen ist ganz dasselbe. Sie geht über auf das, was als Ziel des Unterrichts bestimmt wird, denn der *δεινὸς* der Einen entspricht ganz dem starken oder vorurteilsfreien Geiste der Anderen, die Tugend, welche Jene zu lehren versprechen, der Vernünftigkeit und dem Lichte, welches diese zu verbreiten sich rühmen. Endlich aber ist auch das Mittel, deren sich beide bedienen, ganz dasselbe. Die *ἀντιλογικὴ τέχνη*, nach dem Zeugnis der Gegner und dem Eingeständnis der Sophisten selbst ihre eigentliche Waffe, ist nur die Kunst, von verschiedenen Gesichtspunkten aus die Dinge verschieden darzustellen, d. h. die Kunst des Räsonnements, durch welches Vielseitigkeit, dieser Feind und Gegensatz der beschränkten Einfalt, hervorgebracht wird. Weil gar keine Einfalt dem Räsonnement widerstehen kann, deswegen auch nicht die fromme Einfalt und die Einfalt der Sitten. Darum erscheint der Räsonneur nicht nur sich als ein gewaltiger, sondern Anderen, zumal den Einfältigen, als ein gefährlicher Mensch. Die Aufklärung hat ihre Gefahren, die Sophisten machen das Volk zu gescheit, und die Worte Aufklärer und Sophist werden aus Ehrennamen zu Scheltworten.

§ 55.

Ein Unterschied zwischen der Sophistik und der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts liegt darin, dass in jener mehr als in dieser auch die praktische Herrschaft des Menschen über alles berücksichtigt wird. Daher wird nicht nur darauf hingearbeitet, den Menschen von seinen beschränkten Ansichten, sondern auch von der Beschränktheit seiner Mittel zu befreien, nicht nur ihn vorurteilsfrei, sondern auch ihn vermögend zu machen. Diese Mittel haben, vermögend sein, heisst nicht nur, sondern ist: Geld haben; darum wird dem Sophisten, gerade wie dem Kaufmann, Gelderwerb ein Massstab seiner Geschicklichkeit, und er macht ihn zum Gegenstand seines. Unterrichts. Auch hierzu führt am sichersten das Räsonnement; denn da in jener Zeit Geld ge-

winnen ohne Prozesse unmöglich war, der Prozess aber durch Überredung der Richter gewonnen ward, d. h. dadurch, dass man seiner Sache möglichst viele gute Seiten abgewann, so führte die *ἀντιλογικὴ τέχνη* am sichersten zu der Kunst der siegreichen Rabulisterei (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*, wie die Sophistische Formel lautete). So schlimm diese Kunst ist, so hat sie doch in ihrem Gefolge die Ausbildung der Grammatik, Stilistik und Rhetorik gehabt, die alle teils erst seit den Sophisten existieren, teils durch sie gefördert werden. So weit diese auch sonst von einander abweichen mögen, in ihren Bemühungen um die Kunst der Beredsamkeit oder wenigstens ihren Vorarbeiten dazu vereinigen sich alle, und selbst ihre Gegner haben ihnen darin das Verdienst nicht abgesprochen.

§ 56.

Mit der geschichtlichen Stellung der Sophistik sowie mit der Aufgabe, die sie sich gestellt hatte, ist unvereinbar der streng wissenschaftliche Beweis und eine auf ein einziges Prinzip sich berufende Weltanschauung. Jener erscheint als pedantisch, diese als einseitig, beides aber ist ungebildet. Um möglichst viele Gesichtspunkte zu gewinnen, ist es notwendig, dass die verschiedensten Lehren benutzt, Anleihen aus allen möglichen Systemen gemacht werden. Ein skeptisch gefärbter Eklektizismus ist überall der Standpunkt des aufgeklärten Mannes, darum auch hier. Und dennoch hat die Sophistik nicht nur, wie das bisher gezeigt wurde, für die Allgemeinbildung, sondern auch für die systematische Philosophie eine grosse Bedeutung. Nicht nur die oben (§ 53) nachgewiesene, dass sie aus der bisherigen Entwicklung folgt, sondern auch die, dass sie die folgende möglich macht. Nur die Fertigkeit, im Räsonnement sich auf alle möglichen Standpunkte zu stellen, macht es dem Geiste möglich, sich auch auf den ganz neuen des Sokratismus zu versetzen; nur durch die Übung, die Gegensätze zwischen den verschiedenen Seiten eines Gegenstandes aufzusuchen, wird er scharfsinnig genug, mit Platonischer Dialektik die in ihm selbst liegenden Widersprüche zu entdecken. Und wieder musste ein Gemenge der Weisheit gegeben sein, die der Dorische und Ionische Geist erzeugt hatte, damit durch den hindurchschlagenden Funken Sokratischer Genialität daraus die Attische Weisheit werde, die, nicht als ein Gemenge, sondern als höhere Einheit jene beiden in sich vereinigt.

§ 57.

Nur in dem Sinne, dass es verschiedene Elemente sind, die in dem einen und dem anderen vorwiegen, kann dem *Protagoras* als dem, der sich an *Heraklit* anschliesse, *Gorgias* als der durch die Eleaten Gebildete

entgegengestellt werden. Der oft bis zur gegenseitigen Bekämpfung gehende Gegensatz zwischen ihnen zieht daraus Nahrung, aber er liegt noch mehr in der Richtung: *Protagoras* bestimmt als sein eigentliches Ziel das Tüchtig- (d. h. Praktisch gescheit) machen; *Gorgias* will nur räsonnierender Rhetor sein und dazu bilden. Die Wichtigkeit der Sprachwissenschaft erkennen beide an, und teilen sich in ihre Bearbeitung so, dass *Protagoras* mit den Wörtern und Wortformen, *Gorgias* mit der Satzbildung besonders sich beschäftigt. In gleicher Achtung mit beiden stehen *Prodikos*, wie es scheint der sittlich strengste, und *Hippias*, der gelehrteste unter den Sophisten, die aber sich nicht, wie jene beiden, mit besonderer Vorliebe dem einen oder anderen Meister anschliessen. Ersterer nicht, weil die Praxis ihm über alles ging, der zweite wieder nicht, weil ihm theoretische und praktische Vielseitigkeit das Höchste ist. Auch sie beschäftigt die Sprache, den *Prodikos* besonders von seiten der Korrektheit des Ausdrucks, den *Hippias* aber von seiten des Rythmus und des Silbenmaasses. Ausserdem unterwirft er die Staatsgesetze seinem Räsonnement. Um diese Hauptfiguren rangieren sich die unbedeutenderen Sophisten so, dass *Antimoiros*, *Antiphon*, *Kritias* zu *Protagoras*, die beiden eristischen Klopffechter *Euthydemos* und *Dionysodoros* wegen ihrer rhetorischen Künste zu *Gorgias*, endlich *Polos*, trotz der Anregung, die er von *Gorgias* empfangen haben mag, wegen der Grundsätze, die er hinsichtlich der Staatsgesetze vertritt, zum *Hippias* gestellt werden kann.

§ 58.

a. Protagoras.

J. Frei, Quaestiones Protagoreae, Bonnae 1845. *O. Weber*, Quaestiones Protagoreae, Marb. 1850. *A. J. Vitringa*, De Protagorae vita et philosophia, Groning. 1852. *W. Halbfass*, Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras, im Jahrb. für classische Philol., 13. Suppl.-Band, Leipzig 1882. *Paul Natorp*, a. § 16 a. O. *Th. Gomperz*, Die Apologie der Heilkunst, Wien 1890; dazu: *E. Wellmann*, im Archiv f. G. d. Ph., IV, 1891.

1. *Protagoras*, der Sohn des *Artemon*, nach Anderen des *Maiandrios (Maiandros, Menander)*, geboren um 481/2, gest. um 413, ist wohl nur, weil er aus Abdera stammt, zu einem Schüler *Demokrits* gemacht worden. Der enge Zusammenhang seiner Lehren mit denen des *Heraklit* ist mit Recht schon früh hervorgehoben, schliesst aber nicht aus, dass er früh auch die Quellen kennen lernte, aus welchen *Demokrit* und *Anaxagoras* geschöpft hatten, ältere atomistische Lehren. Seit seinem dreissigsten Jahre hat er in verschiedenen Städten Griechenlands, insbesondere in Athen durch seinen Unterricht Ruhm und, da er zuerst ihn für Geld gab, Schätze erworben. Die Tüchtigkeit (ἀρετὴ)

und Stärke (δεινότης), die er durch seinen Unterricht beizubringen verhiess, weswegen er auch sich Sophist im Sinne des Klugmachers nannte, bestand im geschickten Verwalten des Eigentums und der städtischen Angelegenheiten. Da eine solche nicht denkbar war, ohne dass man jedem Rechtshandel gewachsen war, so ging der Unterricht darauf, zu korrektem, schönem, vor allem aber zu überzeugendem öffentlichen Reden anzuleiten. Grammatik, Orthoëpie, besonders aber die Kunst, aus allem alles zu machen, indem es von verschiedenen Seiten dargestellt wurde, waren daher die Lehrgegenstände. Auch Zucht und Sitte, ohne die Keiner zu einer Geltung im Staate kommen wird, fanden an ihm ihre Lobpreiser, wie er denn in seiner Politik ultrakonservativ erscheint. Auch schriftlich hat er seine Lehren verfasst, und die Titel vieler seiner Werke haben sich erhalten. Eine Schrift, welche die Götter betrifft, ward öffentlich verbrannt und veranlasste seine Verbannung aus Athen, während der er gestorben ist.

2. Die Heraklitische Lehre vom Fluss aller Dinge, die *Protagoras* im Sinne der Herakliteer auffasst, bringt ihn dahin, noch weiter zu gehen als *Demokrit,* und alle Empfindungen ohne Ausnahme als bloss subjektive Affektionen zu fassen; dazu kam vielleicht noch der schon von *Leukipp* ausgesprochene Satz von der Gleichberechtigung des Seins und Nichtseins. Kurz: *Protagoras* behauptet, dass jeder Behauptung die ganz entgegengesetzte mit demselben Rechte entgegengestellt werden kann, weil für den Einen dies, für den Andern jenes wahr ist, ein Sein an sich aber es überhaupt nicht giebt. Dieser Subjektivismus erhält seine entsprechende Formel in dem Satz: dass jeder Mensch das Mass aller Dinge ist, der seienden, dass und wie sie sind, der nichtseienden, dass und wie sie nicht sind, worin von theoretischer Seite gesagt ist, dass wahr ist was mir wahr, von praktischer, dass gut ist was mir gut ist. So ist das Wahrscheinliche an die Stelle des Wahren, das Nützliche an die Stelle des Guten gesetzt. Mit dem letzteren stimmt dann auch, dass die Wohlberatenheit als die höchste Tugend gepriesen wird. Dass bei einem solchen Subjektivismus alle objektiven, allgemein giltigen Bestimmungen ihre Bedeutung verlieren, ist klar. Eben darum hat sich weder das Athenische Volk durch seine bescheiden klingenden skeptischen Äusserungen hinsichtlich der Existenz der Götter beschwichtigen, noch *Plato* durch die Deklamationen über die Schönheit der uns von den Göttern geschenkten Tugend blenden lassen. Übrigens hat *Protagoras* die hohe Achtung, in der er stand, durch seinen moralischen Wert verdient; und durch diesen ist es auch gekommen, dass eine Lehre, welche das vergötterte, was *Heraklit* als Krankheit bezeichnet hatte, die individuelle Ansicht, bei ihm selbst ungefährlicher ward.

§ 59.

b. Gorgias.

(Pseudo-) Arist., De Melisso Zenone et Gorgia, c. 5 et 6. *H. Ed. Foss*, De Gorgia Leontino, Halae 1828. *Herm. Diels*, Gorgias und Empedokles, in den Sitzungsber. der Berl. Akad. 1884.

1. *Gorgias*, Sohn des *Kar-* oder *Charmantidas*, ein Leontiner von Geburt, hat wahrscheinlich etwa von Ol. 72 bis Ol. 98 gelebt, und wird oft als ein Schüler seines Zeitgenossen *Empedokles*, dem er in seinen physikalischen Ansichten Manches entlehnt haben mag, bezeichnet. Mehr noch hat wohl *Zeno* auf ihn eingewirkt. Ausgezeichnet als Redner, wozu er sich vielleicht unter *Tisias* gebildet, ward er Ol. 88, 2 (427 v. Chr.) von seinen Landsleuten als Gesandter nach Athen geschickt, wo er nicht nur die erbetene Hülfe gegen Syrakus auswirkte, sondern aufgefordert ward, bald zurückzukehren und seinen Aufenthalt in Athen zu nehmen. Dies geschah; und er hat teils in Athen, teils in anderen, namentlich thessalischen Städten als Sophist im späteren Sinne des Wortes, d. h. als räsonnierender Rhetor gelebt, und als Typus der Sikilischen Schule geglänzt. Seine Reden waren nicht gerichtliche, überhaupt nicht eigentliche Gelegenheitsreden, sondern wurden im Hause oder in Theatern vor dem sich versammelnden Publikum gehalten. Auch Stegreifsreden und Disputationen über jedes eben aufgegebene Thema hielt er, und trotz der Eitelkeit und eines gewissen Schwulstes in denselben gefielen sie sehr. Er wollte nur Redner sein, und spottete derer, die sich Tugendlehrer nannten. Dass die zwei Prunkreden, die unter seinem Namen auf uns gekommen, echt sind, ist neuerdings wahrscheinlicher geworden. Andere Nachrichten erwähnen mehrere Reden sowie eine Rhetorik, die verloren gegangen sind. Von seiner Schrift *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* haben wir durch die oben genannte Pseudo-Aristotelische Schrift und *Sextos Empeirikos* Nachricht. Danach ist der Gedankengang darin dieser gewesen:

2. Es ist nichts; denn weder Nichtseiendes noch Seiendes, noch endlich solches, was zugleich ist und nicht ist, kann sein. Auch Seiendes kann nicht sein; denn es könnte weder als Ungewordenes noch als Gewordenes, weder als Eines noch als Vieles, auch nicht als sich Bewegendes sein. Gesetzt aber, es gäbe Seiendes, so wäre es unerkennbar; denn es ist leicht zu zeigen, dass unsere Vorstellung von einem Gegenstande nicht der Gegenstand selbst ist. Endlich aber, wenn es auch etwas gäbe, und wenn es auch erkennbar wäre, so wäre es nicht mitteilbar; denn die Worte, durch welche wir unsere Gedanken mitteilen, sind etwas anderes als diese letzteren, die ganz individuell,

eben darum nicht mitteilbar sind. Das Resultat dieser Deduktion, deren ganze Disposition übrigens den in der Klimax sich gefallenden Redner verrät, ist natürlich ein völliger Subjektivismus, der trotz der Verschiedenheit der theoretischen Grundlage darin zu gleichem Resultat kommt, wie der des *Protagoras*, dass, da alle objektive Gegenständlichkeit wegfällt, dem Subjekte freigestellt wird alles so darzustellen, wie es ihm beliebt. Darum haben von ihm nicht minder als vom *Protagoras* die eristischen Redenschreiber gelernt, die von den streitenden Parteien abzulesende Plaidoyers für jeden möglichen Fall verfassten oder gar vorrätig hatten. Des *Plato* Satyre gegen *Euthydemos* und *Dionysodoros* scheint oft dem *Gorgias* zu gelten.

§ 60.

c. Prodikos.

F. G. Welcker, Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates, im Rhein. Museum 1833, 1 (kl. Schr., II, p. 393 ff.). *M. Heinze*, Ueber Prodikos von Keos, in den Berichten der Sächs. Ges. d. W. 1884.

Prodikos, in Julis auf der Insel Keos anscheinend etwa um 464 geboren, hat hauptsächlich, wenn nicht gar ausschliesslich in Athen gelehrt, teils in längeren Kursen, teils aber auch in einzelnen abgelesenen Vorträgen über diesen oder jenen Gegenstand, die, je nachdem sie ein grösseres oder kleineres Publikum versprachen, wohlfeiler oder teurer bezahlt wurden. Auch bei ihm war der eigentliche Zweck des Unterrichts, für Haus- und Staatsverwaltung zu bilden, teils durch Reden, welche die Mitte halten zwischen Wissenschaft und Paränese, teils wieder, indem er anleitete dergleichen Reden zu halten. Nicht wie bei *Hippias* vielseitige Kenntnisse, sondern vielmehr richtiger Sprachgebrauch, sowie Kraft und ausdruckvolle Malerei der Sprache sind bei ihm die wirksamen Mittel, zu denen noch das Anführen beliebter Dichteraussprüche kommt. Die im Platonischen *Protagoras* reproduzierte Rede über die Tugend des *Herakles*, die aus dem Pseudoplatonischen Axiochos bekannte Herabsetzung des Lebens und Anpreisung des Todes, das Lob des Landlebens und die Erhebung der Tugend über den Reichtum — alles dies macht erklärlich, warum auch die Gegner der Sophisten vom *Prodikos* mit grösserer Achtung sprechen. Seine Deutung, dass die Götter Naturpotenzen seien, ist kein Beweis, dass er sich mehr als Andere mit der Physik beschäftigt habe. Sein Hauptverdienst, mit dem auch die Wirkung zusammenhängt, die er auf spätere Redner geübt hat, war wohl die genaue Erörterung der Wortbedeutungen, mit der die Anweisung zu wirksamen Wortspielen und dergleichen zusammenhängen mochte. Daher der Ruf und der hohe Preis der Fünfzig-Drachmen-Vorlesung.

§ 61.

d. Hippias.

Jac. Mähly, im Rhein. Mus., Neue Folge, XV. XVI, 1860, 1861. *F. Dümmler*, Akademika Giessen 1889, im 3. Anhang. *O. Apelt*, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig, 1891, S. 367 ff.

Hippias aus Elis, ein Zeitgenosse des *Prodikos*, hat vielleicht in Athen weniger als in Sicilien und auch in Sparta durch Vorträge und Stegreifantworten auf alle möglichen Fragen Ruhm und Vermögen erworben. Die Fülle des Wissens, mit der er gern prahlt, scheint wirklich sehr gross gewesen zu sein, und hat wohl den *Aristoteles* gegen ihn milder gestimmt. Von seiner schriftstellerischen Thätigkeit wissen wir wenig. Von der Rede über Lebensweisheit, die in dem schwerlich echten grösseren *Hippias* unserer Sammlung Platonischer Schriften erwähnt wird, ist auch neuerdings wieder behauptet worden, sie sei ein Dialog gewesen. Ob er ein Sammelwerk, das seine Gelehrsamkeit dokumentierte, wirklich geschrieben hat, scheint nicht entschieden. Wenn *Protagoras* und *Gorgias* durch geistreiche Gesichtspunkte und Antithesen, so mochte er mehr durch immer neue Notizen, die er auskramte, blenden. Daher die Spöttereien Jener über ihn, und sein stolzes Herabblicken auf ihre Unwissenheit. Die Sprache hat er besonders von ihrer musikalischen Seite ins Auge gefasst. Die Erscheinungen der Natur haben ihn nicht weniger interessiert als die Sitten der Menschen, der Barbaren nicht minder als der Hellenen. Die vielfache Beschäftigung damit trug wohl zu dem skeptischen Resultat bei, zu dem er hinsichtlich der Staatsgesetze kam, dass dieselben lediglich ein Produkt des Beliebens seien, und dass es ein allgemeines, an sich giltiges natürliches Recht nicht gebe. In diesem negativen Resultat stimmen mit dem *Hippias* überein der Agrigentiner *Polos*, der übrigens den *Gorgias* zum Lehrer gehabt haben soll, und *Thrasymachos* aus Chalcedon, von dem nicht zu entscheiden ist, ob er sich dem Einen oder dem Anderen mehr angeschlossen habe.

§ 62.

Indem die Sophisten die Lehren der früheren Philosophen durch Vermengen derselben neutralisiert, und dabei durch ihre Behandlungsweise zum Gemeingut aller Gebildeten gemacht haben, ist eine Rückkehr zu bloss einem derselben nicht mehr möglich. Indem ferner der Hauptgesichtspunkt die Zweckmässigkeit oder Nützlichkeit ist, haben sie auch dies zu etwas Selbstverständlichem gemacht, dass vor allem nach dem Wozu gefragt werden muss. Dies bleibt unvergessen auch da, wo aus dem Boden der Sophistik eine Philosophie hervorgeht, die,

eben weil jene ihr Boden ist, sie aufzehrt, negiert. Die Notwendigkeit dazu liegt darin, dass das Prinzip der Sophistik weiter, über sie hinaus führt. Das Nützliche haben die Sophisten als das allendliche Ziel des Denkens und Handelns gesetzt. Nun liegen aber in dem gesuchten, zu erreichenden Nützlichen die beiden entgegengesetzten Bestimmungen, dass es einmal zu Erreichendes, d. h. Zweck ist, und dass es wieder zu etwas nützt, d. h. Mittel ist zum Zweck. Das Bewusstsein, welches diese Kategorie anwendet, macht zwar in jedem bestimmten Falle die Erfahrung, dass, was ihm eben Zweck war, eigentlich nur Mittel ist; es denkt aber bei dem einen nicht an das andere, oder wenn ihm einmal dieser Gegensatz auffällt, beruhigt es sich damit, dass es beides durch das Sophistische Einerseits und Andrerseits auseinander hält, so dass, was in einer Beziehung Zweck ist, in einer anderen Mittel sein soll. Verstünde es sich und verstünde es die von ihm gebrauchte Kategorie, so müsste es einsehen, dass diese beiden Bestimmungen zu einem einzigen Gedanken verbunden werden müssen, der an die Stelle des Nützlichen zu treten hat. Umgekehrt aber, wenn der Geist diese neue Gedankenbestimmung anstatt der früheren zu der seinigen macht, so zeigt dies, dass er die nächst höhere Stufe des Selbstverständnisses, d. h. der Philosophie erstiegen hat. Ist nun aber in dem, was man Selbstzweck oder Idee nennt, Mittel und Zweck wirklich eins, so ist der Idealismus die eigentliche Konsequenz oder die Wahrheit des subjektiven Finalismus, und *Sokrates*, in dem zuerst die Philosophie sich auf den Standpunkt idealer Betrachtung stellt, hat den nächsten Fortschritt über die Sophistik hinaus gemacht, die er mit Recht bekämpft, ohne die aber er selbst nicht hätte auftreten noch Anhang finden können.

III.

Sokrates.

§ 63.

a. Leben.

Xenophons Memorabilien. *Platos* Dialoge. *C. F. Hermann*, De Socratis magistris et disciplina juvenili, Marb. 1837. *E. Chaignet*, Vie de Socrate, Paris 1868. *E. Alberti*, Sokrates, ein Versuch über ihn nach den Quellen, Göttingen 1869.

1. *Sokrates*, des Bildhauers *Sophroniskos* und der Hebamme *Phainarete* Sohn, ist in Athen um Ol. 77, 3 (469 v. Chr.) geboren und soll zuerst des Vaters Kunst getrieben haben, die er indess früh verliess, um ganz der Philosophie zu leben. Mit Recht schreibt er sich in ihr völlige Originalität zu; er hat auch in seiner Jugend keiner der philosophischen Schulen seiner Zeit zugehört. Die wesentlichen Lehren derselben waren ihm ohne Zweifel bekannt, spezieller wahr-

scheinlich die des *Anaxagoras*, vielleicht auch die des *Heraklit*. Der Bericht über seine philosophische Entwicklung im Platonischen Phädon trifft offenbar nicht den historischen *Sokrates*. Die mannigfaltigen spezielleren Berichte Späterer über seine Lehrer und seine philosophischen Studien halten fast ausnahmslos der historischen Kritik nicht Stand. Die Ironie in den Äusserungen des Platonischen *Sokrates* über *Prodikos* beweist, dass auch sie nicht als Belege einer engeren Abhängigkeit des Philosophen von diesem Sophisten aufgefasst werden dürfen. Seinen eigentlichen philosophischen Unterricht erhielt er durch den Umgang mit den allerverschiedensten Menschen, der ihm immer mehr das gab, worin er selbst, und nach seiner Ansicht auch der dem *Chärephon* erteilte Orakelspruch seine eigentliche Weisheit setzte: die Erkenntnis der eigenen Unwissenheit.

2. Leidenschaftlich an seiner Stadt hängend, hat er dieselbe fast nur dann verlassen, wenn die Pflicht der Vaterlandsverteidigung es forderte, dann aber in allen Feldzügen durch Härte gegen Strapazen, Tapferkeit, Besonnenheit, Sorge um seine Mitkämpfer und neidlose Anerkennung ihrer Verdienste Bewunderung erregt. Den Verächter der Masse, wie *Sokrates* es war, konnte überhaupt nicht die Demokratie, den wahren Vaterlandsfreund nicht die, welche er vorfand, anziehen. Daher seine Polemik gegen die Lieblings-Institution der Demokratie, das Los bei der Stellenbesetzung; daher ferner seine Zurückhaltung von aller direkten Beteiligung an Staatsgeschäften. Die beiden Male, wo er sich daran beteiligt, hat er nicht ohne Gefahr seine Selbständigkeit, das eine Mal (nach der Schlacht bei den Arginusen) dem Willen der Masse, das andere Mal (in betreff des Leon von Salamis) der Willkür der dreissig Tyrannen gegenüber gezeigt. Nicht mehr Sinn als für die Staatsgeschäfte hat *Sokrates* für das häusliche Leben gehabt und den Zornausbrüchen der *Xanthippe* gereicht zur Entschuldigung, dass über seinem höheren Berufe ihr Gatte die Last des zerütteten Hauswesens ganz auf ihr ruhen liess.

3. Diesen höheren Beruf erfüllte er, indem er, den ganzen Tag sich herumtreibend, mit Jedem anband, um mit ihm zu philosophieren. Vorzugsweise waren es schöne und geistreiche Jünglinge, denen er nachstellte, so dass die mit Recht uns anstössige, in Athen herrschende Galanterie gegen Jünglinge von ihm vergeistigt und mindestens erträglich gemacht wird. Nicht nur die Jünglinge aber, an die er sich wandte, wurden von ihm bezaubert, sondern den verschiedensten Naturen war er unwiderstehlich und ward sein Umgang zum Bedürfnis. So sieht man den stolzen praktischen *Kritias*, der später freilich sein bitterster Feind ward, neben dem liederlichen Genie *Alkibiades*, den tugendstolzen *Antisthenes* neben dem mit Geschmack geniessenden

Aristipp, den streng logischen *Euklid* und den Meister der Dialektik *Plato* neben dem kindlich frommen *Hermogenes* und dem wackeren, aber alles spekulativen Talents ledigen *Xenophon*, den schwärmerischen Jüngling *Chärephon* neben dem besonnenen ebenso jungen *Charmides* und dem reflektiert sentimentalen alternden *Euripides* das bilden, was man nicht sowohl die Schule als den Kreis des *Sokrates* nennen muss. Die Anziehungskraft, die er ausübte, ist erklärlich: das namentlich dem Griechen so verkehrt erscheinende Missverhältnis der äusseren Hässlichkeit und inneren Schönheit, das zuerst nur in Erstaunen setzt, reizt bald zur Bewunderung. Arm und bedürfnislos trotz der späteren Kyniker, ist er doch zugleich das Muster eines fein gebildeten Mannes, dem als ihrem Liebling die Grazien attische Urbanität schenkten. Nach Einigen hat glückliches Naturell, nach Anderen nur Sokratische Kraft ihn zum edelsten der Menschen gemacht, der, nachdem er im Verborgenen den schweren Kampf gegen böse Neigungen durchgekämpft hat, nichts mehr zu überwinden noch zu fürchten hat, und eben deswegen den Genuss nicht verschmäht, weil er sicher ist, nie sich darin zu verlieren. In dieser Sicherheit kann er in Lagen sich begeben, die für jeden Andern zweideutig sind, nicht aber für ihn, der, ein wahrer *αὐτουργός*, sich zum schönsten Bilde griechischer Tugend ausgeprägt hat.

§ 64.

b. Lehre.

Schleiermacher, Der Werth des Sokrates als Philosophen, 1815, WW., III, 2, p. 287 ff. *W. Süvern*, Ueber Aristophanes' Wolken, 1826. *Hnr. Theod. Rötscher*, Aristophanes und sein Zeitalter, 1827 (darin *Hegels* Ansichten). *Ch. A. Brandis*, Ueber die angebliche Subjektivität des Sokrates, im Rhein. Mus., II, 1828. *E. v. Lasaulx*, Des Sokrates Leben, Lehre und Tod, München 1857. *Sig. Ribbing*, Sokratische Studien, I, II, in Upsala, Universitets Årsskrift 1870; Philosophi Språkwetenskap och Historiska Vetenskaper, III, IV. *H. Siebeck*, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, Halle 1873. *Aug. Krohn*, Sokrates und Xenophon, Halle 1874. *Ders.*, Der Platonische Staat, Halle 1876. *Tob. Wildauer*, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles, 1. Th., Sokrates' Lehre vom Willen, Innsbruck 1877. *Al. Chiapelli*, Nuove Richenche sul Naturalismo di Socrate, im Archiv f. G. d. Ph., IV, 1891. *K. Joël*, Der echte und der Xenophontische Sokrates, Berlin 1893.

1. *Sokrates* selbst setzt wiederholt die wahre Weisheit in die Erfüllung des Delphischen Rufes: Erkenne dich selbst! Dadurch ist der Mensch erst wahrhaft bei sich; denn die *σωφροσύνη* vereinigt in sich die Begriffe des Bewusstseins überhaupt, des Wissens vom Wissen, der theoretischen Selbstkenntnis und der praktischen Herrschaft über sich. Ihr Gegensatz, der Zustand des *ἄφρων*, der ganz notwendig auch praktische *ἀκολασία*, ist nicht viel besser als Wahnsinn. Trotzdem dass also auch von ihm zum Gegenstand des Wissens nicht der Himmel und die Sterne, sondern der Mensch gemacht wird, kann er doch verächtlich

vom *Protagoras* sprechen, dem der einzelne Mensch das Höchste war. Nicht πᾶς ἄνθρωπος wie bei *Protagoras*, sondern ὁ ἄνθρωπος ist bei *Sokrates* das Mass aller Dinge, jenes fällt ihm mit ἡ ὗς, dieses mit ὁ θεὸς zusammen. Mit dem Standpunkte der Sophisten verglichen erscheint der Sokratische als Objektivismus; an dem vorsophistischen gemessen macht er das Recht des Subjektes geltend.

2. Die beiden Bestimmungen, dass im Subjekt alle Wahrheit liegt, aber nur sofern es allgemeines ist, machen sich in der Methode des *Sokrates* so geltend, dass einerseits alles Lernen nur als Erinnerung, alles Lehren als Entbinden des (oder als Schöpfen aus dem) Lernenden gefasst, zugleich aber dies festgehalten wird, dass nur im gemeinsamen Denken, im Gespräch, wo die Einzelansichten sich neutralisieren, die Wahrheit gefunden werde. Darum ist die Unwissenheit des *Sokrates*, die ihn zum fortwährenden Ausfragen bringt, nicht ein (noch dazu fünfzig Jahre wiederholter) Scherz, sondern voller Ernst; die dialogische Form des Philosophierens hat bei ihm dieselbe Notwendigkeit, wie bei den die Ansicht vergötternden und alle Verständigung leugnenden Sophisten die monologische. Der φιλόλογος, φιλέταιρος, der Unfruchtbare, der nicht gebären kann, wohl aber entbinden, sucht nach dem, was aus dem Menschen herausgebracht wird, wo er seine Vereinzelung aufgiebt, d. h. er will nicht Meinungen, sondern Wissen. Als das Eigentümliche der Sokratischen Gesprächsführung giebt daher *Aristoteles* mit Recht an, dass die Induktion der Weg, die Begriffsbestimmung das Ziel sei. Von dem Einzelnen wird ausgegangen, in demselben aber nachgewiesen, dass es nicht festzuhalten sei, und so, besonders durch jene berühmte Ironie, zuerst die Ratlosigkeit hervorgebracht, infolge der die einseitigen Bestimmungen weggelassen, und im günstigsten Falle die allgemeinen Gattungsbegriffe gefunden werden, die mit den dazu gesuchten spezifischen Differenzen die konkreten Begriffe und bestimmten Definitionen geben, die *Sokrates* an die Stelle der Ansichten setzen will, von denen das Gespräch ausging. Wo sich, wie sehr oft, kein positives Resultat ergiebt, sondern nur das negative der Ratlosigkeit, da kann es kommen, dass der Mitunterredner sich wie geneckt vorkommt, und meint, *Sokrates* habe ihn nur konfus machen wollen, selbst aber wisse er das Bessere. Er irrt, ganz ebenso wie wieder die Skeptiker irren, die den *Sokrates* zu den Ihrigen zählen. Das Wissen, das sie leugnen, ist der leitende Stern bei seinen Untersuchungen.

3. Geht man von dem Wie seines Forschens zum Inhalte desselben über, so ist ihm, wie dem *Anaxagoras* und den Sophisten, das Wozu die Hauptsache. Damit streitet nicht, dass nach den besten Gewährsmännern er stets gefragt habe; τί ἕκαστον εἴη, das Wozu eines

Dinges sagt eben, was es eigentlich sei, ebenso worin es seinen Grund habe. Darum fordert *Sokrates* überall die Berücksichtigung des Zwecks; er tadelt den *Anaxagoras*, dass er nur die Gründe der Naturerscheinungen angebe, und wo er selbst die Natur betrachtet, wie in dem Gespräch mit *Aristodemos* bei *Xenophon* (das freilich späteren Ursprunges sein könnte), geschieht es ganz teleologisch. An diese Naturbetrachtung schliessen sich dann die Aussprüche über den alles beherrschenden und ordnenden Weltverstand, dessen Verwandtschaft mit dem *νοῦς* des *Anaxagoras* auf der Hand liegt. Im Ganzen aber interessiert ihn die Natur wenig: Bäume und Felder lehren ihn nichts, aber Menschen, und darum ist für ihn die Hauptfrage die, wozu der Mensch da ist und handelt. Hier stellt er nun, ganz wie er der Meinung der Sophisten das Wissen entgegengestellt hatte, so dem, was nur für Einen oder den Anderen Zweck ist, d. h. dem Nützlichen, das Gute entgegen oder das, was Zweck ist an und für sich. Damit ist die Philosophie, die bis auf den *Sokrates* nach einander Physik und Logik (teils als Mathematik, theils als Metaphysik), endlich aber beides gewesen war, zur Ethik geworden; und der Erbe des *Sokrates* kann aussprechen, was seitdem unerschütterliches Axiom geblieben ist, dass Logik, Physik und Ethik die wesentlichen Teile der Philosophie sind. Das Gute ist dem *Sokrates* ebenso sehr Objekt des Wissens wie Inhalt des Thuns. Wie es nämlich für ihn unvereinbar ist, das Gute zu wissen und es nicht zu thun, ebenso erklärt er es für unmöglich, das Gute zu thun ohne Einsicht. Das Wissen ist so mit dem Wesen der Tugend eins, dass er ausdrücklich sagt: Niemand könne wissentlich böse sein, und wissentliches Fehlen stehe höher als unwissentliches. Darum wiederholt er immer, dass die Tugend *ἐπιστήμη* sei und, in so weit überhaupt etwas lehrbar ist, gelehrt werden könne. Sein *καλοκἀγαθόν*, das ihm mit der Glückseligkeit zusammenfällt, ist gewolltes und erkanntes Gutes. Die glückliche Naturanlage ist ihm deswegen ebenso wenig schon Tugend, wie ihm die auf Gewohnheit beruhende Zucht und Sittlichkeit genügt. Vielmehr fordert er eine, die sich der Gründe des Handelns bewusst ist, und dieselben auch Anderen mitteilen kann; keine fremde Autorität hat zu bestimmen, sondern nur die eigene Einsicht. Der Tugendhafte hat mit den Gesetzen des Staates gleichsam einen Vertrag geschlossen, den er hält. Wenn dieses Betonen der eigenen Einsicht Manche dahin gebracht hat, vom Subjektivismus der Sokratischen Ethik, ja von ihrem sophistischen Charakter zu sprechen, so darf doch nicht übersehen werden, dass mit derselben Energie er stets gegen die Sophisten, welche das Belieben oben an stellten, dies festhält, dass das Gute in der Gesetzlichkeit bestehe, in der Übereinstimmung nicht nur mit dem geschriebenen Gesetz,

sondern auch der Sitte und dem Herkommen. Wie ernst es ihm damit ist, hat er gezeigt, indem er gestorben ist treu den vaterländischen Gesetzen, ja Gebräuchen. Diese beiden Bestimmungen sind in ihm so eins, dass man ganz ohne Widerspruch sagen kann: *Sokrates* folgt, wie die Sophisten, nur seinem Belieben, und wieder: im Gegensatz zu ihnen macht er die vaterländischen Gesetze zur Norm des Handelns. Ihm beliebt nämlich nie etwas anderes, als was sie gebieten. Zu ihm spricht ihre Stimme als die subjektivste aller Empfindungen, als Ohrenklingen.

4. Nennt man die mit objektiven Inhalte erfüllte Subjektivität Gewissen, so hat *Sokrates* zuerst das Prinzip des Gewissens geltend gemacht. Das Gewissen ist jener Gott oder jenes Dämonische, das jeder Mensch in sich vernimmt und welches eben das Mass ist aller Dinge. In ihm selbst gestaltet sich's aber so, dass sich damit zugleich ein warnendes Vorgefühl verbindet, das ihn durch ein eigentümliches „Zeichen" von schädlichen, aber sittlich gleichgiltigen Handlungen abhält. Das sichere Sichgehenlassen, das ihn so anziehend macht, liegt darin, dass er ganz seinem natürlichen und sittlichen Genius folgt; wo *Sokrates* den *Sokrates* befragt, ist er am besten beraten. Freilich, weil in ihm die Tugend geniale Virtuosität ist, deswegen zeigt er sie mehr, als dass er sie zu beschreiben wüsste. Wo er es thut, ist es immer die Selbstbeherrschung (bald *ἐγκράτεια*, bald *σωφροσύνη* oder *σοφία*), die er preist, sei es nun, dass er sie ganz formell bestimmt als bei sich selbst und mit sich eins sein, sei es, dass er mit Rücksicht auf die natürlichen Triebe die Bedürfnislosigkeit göttlich nennt und von dem Weisen fordert, er solle Herr und nicht Sklave der Lust sein. Weil dies alles aber nur verschiedene Erscheinungen der *σωφροσύνη* sind, deswegen betont er, dass es nur ein Gut und eine Tugend gebe, sowie nur ein Gegenteil derselben: die Unwissenheit, worunter er ebenso wohl Bewusstlosigkeit als Ungewissheit versteht.

§ 65.

c. Schicksal.

Fréret, Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate 1736, in den Mémoires de l'Académie des Inscriptions, T. 47B, 1809. *P. W. Forchhammer*, Die Athener und Sokrates etc., Berlin 1837.

Dass das eigene Gewissen entscheiden soll, was Recht ist und was nicht, das ist eine Neuerung für den Standpunkt der antiken Sittlichkeit. So lange diese noch unerschüttert, werden ihre Repräsentanten nicht ängstlich jede neue Regung als gefährlich ansehen. Und wieder, so lange nur hergelaufene Fremdlinge den Egoismus predigen, so lange hat dies nicht viel auf sich. Anders aber, wenn überall Zucht und Sitte wankt, und nun des eigenen Staates edelster Sohn eine neue

Weisheit verkündigt. Dies ruft die Reaktion derer hervor, die nach der guten alten Zeit sich zurücksehnen. Aus der Tiefe patriotischer Gesinnung war dies der Fall bei *Aristophanes,* und so greift dieser, der die Person des *Sokrates* scheint geschätzt zu haben, sein Prinzip auf das Heftigste an, und stellt ihn dem Volke vor als den schlimmsten aller Sophisten, welcher lehre neue Götter (die Wolken) anbeten, und die Söhne überhaupt um ihre Pietät bringe, insbesondere aber den *Alkibiades* zum undankbaren Sohn Athens gemacht habe. Dieser scherzhaft gehaltenen, aber sehr ernstlich gemeinten Anklage folgte — sehr charakteristisch geschah dies während der kurzen Periode der Thrasybulischen Reaktion — die gerichtliche Anklage, die gerade dieselben Beschuldigungen vorbrachte. Ob alle drei Ankläger, der Dichterling *Meletos,* der Rhetor *Lykon* und der Lederarbeiter *Anytos,* einer der Führer der Volkspartei, nur aus persönlicher Rache, oder ob der Letzte aus (auch sonst uns bekanntem) Eifer für die alte Zeit gehandelt, ist schwer zu entscheiden. Gewiss trug zur Verurteilung des *Sokrates* bei, dass politische Gegner über ihn richteten. Aber auch sonst ist sie erklärlich, da hinsichtlich der religiösen Neuerungen seine Verteidigung, indem sie sein dämonisches Zeichen den vom Staate agnoszierten Orakeln gleichstellt, eigentlich die Richtigkeit der Anklage beweist; ganz abgesehen davon, dass Mancher unter den Richtenden an das gedacht haben mag, was nicht erwähnt werden durfte: dass *Sokrates,* indem er es verschmäht hatte, in die Eleusinischen Mysterien sich einweihen zu lassen, die Ehrfurcht vor denselben nicht gezeigt habe, die jeder gute Athener vor ihnen hegte, und dass es vielleicht kein Zufall sei, wenn ihm so Nahestehende, wie *Euripides* und *Alkibiades,* das Heilige der Eine indiskret profaniert, der Andere gar entweiht hatten. Auch der zweite Klagepunkt wird eigentlich, da *Sokrates* zugiebt, wo er besser als die Eltern den Beruf der Kinder erkenne, sie demgemäss angewiesen zu haben, zugegeben. So gross und erhaben endlich *Sokrates* erscheint, indem er sich als verdiente Strafe die Erhaltung im Prytaneion zuspricht, so ist dies doch eine Erhabenheit im modernen Sinne, und die Erbitterung der Richter und des Volkes ist sehr erklärlich. Diese dauert auch nach seinem Tode fort, denn fünf Jahre nach demselben hielt es *Xenophon* noch für nötig, durch die in seinen Memorabilien enthaltene Schutzschrift dem zu begegnen. Das Benehmen des *Sokrates* nach seiner Verurteilung, die Standhaftigkeit, mit der er die durch Freunde gefahrlos gemachte Flucht ablehnt, endlich sein Tod, der erhabenste, den je ein blosser Mensch gestorben ist, alles dies ist in den wunderschönen Schilderungen *Platos* verewigt. *Sokrates* trank den Schierlingsbecher Ol. 95, 1 (im April oder Mai des Jahres 399 v. Chr.). Er ist eine tragische Figur, weil er durch den Konflikt

eines neuen und höheren Prinzips mit einem abgelebten, dem aber das Recht des langen Daseins zur Seite steht, untergeht. Er ist eine prophetische Natur, weil dieses sein Prinzip das ist, das die Zukunft beherrschen soll.

§ 66.

An die Stelle des von den Sophisten vergötterten subjektiven Meinens und des endlichen Zwecks hat *Sokrates* das Wissen und die Idee gestellt; indem seine Philosophie ebenso Subjektivismus ist wie Objektivismus, ist sie eben Idealismus. Die Idee erscheint aber in ihm in ihrer Unmittelbarkeit, als Leben, der Idealismus als *Sokrates* selbst, in dem er sich inkarniert hat. Darum fällt bei ihm die Frage, was gut ist, mit dem Befragen seines Genius, die Erkenntnis der Wahrheit mit der Selbsterkenntnis zusammen; und wie für ihn selbst, so identifiziert sich beides auch für seine Gegner: seine Philosophie zu widerlegen war nur möglich, indem man ihn tötete. Nur in ihm aber durchdringen sich die beiden Momente, deren Einheit die Idee ist; sobald sie aus der Individualität dieses Tugendvirtuosen entlassen werden, fallen sie auseinander. Dies geschieht wo er, was in ihm lebt, auszusprechen versucht. Da spricht er manchmal gerade wie ein Sophist, dass unter Umständen Stehlen u. s. w. uns gut und als nicht zu tadeln sei, und ein andermal gerade wie der ehrliche Bürger der guten alten Zeit, für den nur Gesetz und Sitte der Väter über Recht und Unrecht entscheidet. Der Widerspruch existiert nur ausser ihm, wo er sich ausspricht; in ihm selbst nicht, denn da ihm nützlich nur das ist, was Gesetz und Sitte erfordert, kann er ohne Gefahr bloss seinen Nutzen suchen. Gerade wie die in ihm gebundenen Elemente frei werden, wo er sie aus sich entlässt, gerade so, wenn er den Sokratismus, den er in seine Schüler gepflanzt hat, verlässt, d. h. stirbt. Seine Individualität hinweggenommen und es fehlt das Band, welches das Entgegengesetzte verband: der Sokratismus zerfällt in einseitige Sokratische Richtungen.

IV.

Die Sokratischen Schulen.

§ 67.

Die kleineren Sokratischen Schulen suchen, was *Sokrates* gewesen war, mit Bewusstsein zu erfassen, und auf die Fragen: was ist das Gute? was ist das Wissen? nicht nur wie er zu antworten: „Kommt und seht! philosophiert mit mir und Ihr sollt es erfahren!“ sondern eine Antwort zu formulieren, wobei der leitende Gesichtspunkt freilich immer ist, was auch der Bedeutendste der hierher Gehörigen ausspricht: vom *Sokrates* zu lernen. Dies ist um so mehr notwendig und

also ein Fortschritt, als nach des *Sokrates* eigener Forderung überall an die Stelle der unmittelbaren Stimme des Genius (des heiligen Künstlerwahnsinns) das auf Gründe gestützte Wissen treten soll, und also auch der geniale Sokratismus des Stifters dem durch die Reflexion hindurch gegangenen, klar bewussten Platz machen muss. Keiner dieser Schulen freilich gelingt es, mehr als nur eine Seite des Sokratischen Wesens zu erfassen. Aber selbst diese Einseitigkeit dient als unerlässliche Bedingung dem Fortschritte der Philosophie. Durch sie nämlich wird klar, was doch auch zum Selbstverständnis des Sokratismus gehört, in wie weit derselbe mehr als die früheren Standpunkte in sich enthalte. Der Urheber und Neuerer weiss nur, dass er nicht auf einem derselben steht; sie befriedigen ihn alle nicht. Dass seiner nicht nur ein anderer, sondern mehr ist als jene, wird durch den Nachweis bewiesen, dass er, was sie leisten auch, ausserdem aber noch Weiteres erreiche. Indem jetzt die kleineren Sokratischen Schulen zeigen, wie viele vorsophistische Metaphysik und Physik und wie viele Sophistik aus der theoretischen Seite des Sokratismus gezogen werden kann, indem ferner durch sie klar wird, wie das Gute des *Sokrates* ebenso wohl logisch als physisch als ethisch gefasst werden kann, haben sie dem vorgearbeitet, dass der selbstbewusste Sokratismus sich rühmen kann, alles zu verbinden, was bisher gelehrt war über die Gründe des Seins, und eine Ethik aufzustellen, die Platz hat für logische, physische und ethische Tugenden. Konkreter ausgedrückt: Ohne Megariker, Kyrenaiker und Kyniker war kein *Plato,* ohne diesen kein *Aristoteles* möglich.

§ 68.

A. Die Megariker.

G. L. Spalding, Vindiciae philosophorum Megaricorum tentantur, 1792. *F. Deycks*, De Megaricorum doctrina, Bonnae 1827. *H. Ritter*, Bemerkungen über die Philosophie der Megarischen Schule, im Rhein. Museum, II, 1828. *Gust. Hartenstein*, Ueber die Bedeutung der Megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme, in *H.'s* histor.-philos. Abhandlungen, Leipzig 1870. *L. Preller*, Phädon, in Ersch und Grubers Encyklopädie, III, Band 21. *U. v. Wilamowitz-Moellendorf*, Phädon von Elis, im Hermes, 14, 1879.

1. Der Stifter dieser Schule, *Eukleides*, ein Megariker, nach Anderen ein Gelaer, war vielleicht schon, ehe er sich mit Eifer dem *Sokrates* anschloss, in Eleatische Lehren eingeweiht, und hat, als er in Megara zu lehren anfing, nicht nur die Dialektik des *Zeno* eifrig geübt, sondern auch die All-Einslehre des *Parmenides* in einer eigentümlichen Weise mit der Ethik des *Sokrates* verschmolzen. Mit *Plato* befreundet, soll er nach einer unkontrollierbaren Angabe wie dieser Dialoge geschrieben haben, von denen einige dieselben Titel führten wie Platonische.

Seine Nachfolger scheinen sehr einseitig die Dialektik dazu angewandt zu haben, Verwirrung in die gewöhnlichen Vorstellungen zu bringen. Daher der Name Dialektiker und Eristiker, der ihnen beigelegt ward. *Eubulides*, ein Gegner des *Aristoteles*, und der streitsüchtige *Alexinos*, dessen Hauptwirksamkeit in den Anfang des dritten Jahrhunderts fällt, werden als Erfinder neuer Fangschlüsse genannt; *Diodoros Kronos*, ein mittelbarer Schüler des *Eubulides*, hat die Möglichkeit der Bewegung mit neuen Gründen bestritten. *Stilpo*, etwa ein Zeitgenosse *Theophrasts*, und nach *Euklides* das hervorragendste Glied der Schule, zeigt in den uns überlieferten ethischen Lehren zugleich die Einflüsse der Moral der Cyniker. Verwandt mit der Megarischen Lehre war wohl die des Eleers *Phaidon*, dessen Schule seit *Menedemos* die Eretrische genannt ward, und ziemlich gleichzeitig mit der Megarischen erlosch.

2. Dass *Euklid* zu seinem eigentlichen Gegenstande das Gute gemacht hat, dass ihm Tugend, Einsicht, Gott, *νοῦς* u. s. w. nur andere Namen dafür sind, zeigt ihn als entschiedenen Sokratiker. Wenn er dann aber wieder das Gute das Eine nennt, weil sein Wesen in der Einheit mit sich oder der Unveränderlichkeit bestehe, oder auch das Sein, indem das Gegenteil des Guten gar nicht sei; wenn wahrscheinlich schon er selbst, gewiss aber seine Nachfolger die Realität desselben durch Polemik gegen die Möglichkeit des Werdens und der Bewegung beweisen wollen: so ist es dem *Cicero* nicht zu verdenken, wenn er als Urheber der Megarischen Lehre die Eleaten nennt. Dass *Sokrates* von der Tugend behauptet hatte, sie sei nur eine, schliesse alle Vielheit aus, dass er sie oft als Übereinstimmung mit sich selbst geschildert hatte, macht, wenn man dazu nimmt, wie Bewegung und Vielheit als Wechselbegriffe gelten, eine solche Verschmelzung des Sokratismus mit der All-Einslehre möglich, in der freilich nur die formelle Seite des Sokratischen Tugendbegriffes zu ihrem Rechte kommt und immer mehr vergessen wird, dass, wenn auch die Tugend Wissen ist, daraus nicht folgt, dass jedes Wissen Tugend sei. Die Untersuchungen über das Wissen, der Gegensatz, in den die Vernunfterkenntnis zur Meinung gestellt wird, weil jene es mit dem Einen und Allgemeinen zu thun habe, alles dies ist ganz Sokratisch. Dagegen ist es wieder Eleatische Furcht vor aller Besonderheit, welche die Megariker anscheinend — von Vielen, auch von *Schleiermacher* und *Zeller*, werden die *εἰδῶν φίλοι*, die Vertreter der Lehre von den *ἀσώματα εἴδη* im Platonischen Sophisten als die Anhänger *Euklids* angesehen — nicht zu dem konkreten, die spezifische Differenz enthaltenden Begriff durchdringen, sondern sich bei dem abstrakten, alle Besonderheit ausschliessenden Allgemeinen beruhigen lässt. Diesen Sinn hat es, wenn

nicht dem Kohl, der gewaschen wird, sondern nur dem Gattungsbegriff desselben Realität, oder auch nur dem identischen Urteil Giltigkeit zugeschrieben wird, und diesen Grund, wenn *Plato* im Parmenides die transscendenten Ideen der Megariker verwirft, zwischen denen und den wirklichen Dingen das Dritte, Vermittelnde fehle. Wenn sonst noch von den Megarikern erzählt wird, dass sie den Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit geleugnet hätten, so ist dies ein Lieblingssatz fast jedes Pantheismus gewesen. Bei ihnen ist er auch so ausgesprochen, dass es keine Möglichkeit — dieses Mittlere zwischen Sein und Nichtsein — gebe, und dies ist dann später für ihre Ansichten vom hypothetischen Urteil wichtig geworden.

§ 69.

Der Vorwurf, den später *Aristoteles* den Pythagoreern gemacht hat, dass in ihrem Tugendbegriff das Material aller Tugenden, die natürlichen Triebe, ganz unberücksichtigt geblieben, passt ganz auf die Ethik der Megariker. Sie ist formalistisch, wie in neuerer Zeit die Wolffische oder Kantische, weil auf die individuelle Verschiedenheit, die Naturanlage, gar keine Rücksicht genommen wird. Es ist, als wenn die jedenfalls wichtige Entdeckung der Sophisten, dass das Einzelwesen die Norm für alles, gar nicht gemacht worden wäre. Ebenso ist, indem sie das Eleatische Eine festhalten, ganz ignoriert, dass *Heraklit* die Berechtigung des Werdens, dass die Atomiker die Realität des Vielen nachgewiesen haben, und dass, wenn mit diesem beiden die Wahrnehmung zu thun hat, diese nicht ohne Weiteres als Wahn und als täuschende Meinung verworfen werden darf. Dieser einseitigen Fassung des Sokratismus, durch die er aus seiner Höhe über jenen früheren Standpunkten zu ihnen herabgezogen, weil zu ihrem Gegensatz gemacht wird, muss ergänzend eine Auffassung entgegentreten, welche gerade das, was die Megariker aus dem Sokratismus ausgeschlossen hatten, besonders betont. Den Gegensatz zu den Megarikern bildet die Kyrenaische Schule.

§ 70.

B. Die Kyrenaiker.

Fr. Mentzius, Vita Aristippi, Halae 1719. *Am. Wendt*, De philosophia Cyrenaica, Lips. 1835. *H. v. Stein*, De philosophia Cyrenaica part. prior, de vita Aristippi, Gotting. 1855. *Ed. Zeller*, Zu Aristippus, im Archiv f. G. d. Ph., I, 1888. *P. Natorp*, Aristipp in Platons Theatet, im Archiv f. G. d. Ph., III, 1890.

1. *Aristippos*, in dem üppigen Kyrene als Sohn eines reichen Kaufmanns erzogen, kam, vom Ruhme des *Sokrates* angezogen, als ein jüngerer, feingebildeter Lebemann nach Athen, und ward so von ihm gefesselt, dass er ihn nicht wieder verliess, auch nach seinem Tode,

wo er als Lehrer auftrat, stets für einen Sokratiker gelten wollte, obgleich die meisten Anderen, die sich so nannten, ihn nicht nur, weil er Geld für seine Vorträge nahm, zu den Sophisten stellten. Er hat nicht Unrecht, denn wirklich ist es eine Seite des Sokratischen Wesens, die er über alles stellt; und wenn auch travestiert, liegt selbst in dem Aristippischen *ἔχω οὐκ ἔχομαι* etwas Sokratisches. Von den vielen Schriften, die ihm zugeschrieben worden sind, hat manches vielleicht seinen Nachfolgern angehört. Erhalten hat sich keine von ihnen.

2. Wie alle Philosophen nach *Anaxagoras*, so fragt auch *Aristipp:* wozu ist alles? Und indem ihn wie den *Sokrates* nur der Mensch interessiert, werden alle Untersuchungen nur um des höchsten menschlichen Zweckes, d. h. um des Guten halber angestellt. Was wie die Mathematik den Zweckbegriff ausschliesst, wird verachtet. Auch die Logik und Physik sind an sich ohne Interesse, bekommen aber eines, indem sie zu Hilfsmitteln für die Ethik werden. Da nach *Sokrates* die Tugend ein Wissen war, so werden die Untersuchungen über das Wissen überhaupt (*περὶ πίστεως*) um so mehr den logischen Teil der Philosophie bilden müssen, als Irrtümer vielleicht den höchsten Zweck verfehlen lassen. Das Resultat ist, dass, da alles Wissen ein Wahrnehmen ist, die Wahrnehmung aber nur das eigene Affiziertsein perzipiert, wir nur von unseren eigenen Zuständen wissen. Diese und ihre Ursachen (*πάθη* und *αἰτίαι*) bilden den Inhalt des physikalischen Teils seiner Lehren. Alle Zustände werden auf die der heftigen, mässigen und fehlenden Bewegung zurückgeführt, und die erste und dritte als Schmerz (*πόνος*) und Apathie der zweiten, welche Lust (*ἡδονή*) ist, entgegengestellt. Welcher dieser Zustände zu suchen, welcher zu fliehen sei, das ward in dem eigentlich ethischen Abschnitte des Systems (*περὶ αἱρετῶν, περὶ φευκτῶν*) abgehandelt. Die Entscheidung fällt zu Gunsten der Lust aus, die für das einzige Gut erklärt wird; nur möchte man darin, dass als Grund angeführt wird: alle Menschen suchen die Lust, eine Entfernung von dem „jeder Mensch" des *Protagoras*, und eine Annäherung an das „der Mensch" des *Sokrates* sehen können. Unter Lust versteht *Aristipp* nur das momentane (*μονόχρονος*) Wohlsein, zugleich auch von seiner physischen Seite, daher Leibesübungen ihm Tugendmittel sind. Der Weise erwählt niemals den Schmerz, selbst wenn er dadurch Lust erkaufen sollte. Sein Wahlspruch ist, den Genuss des Augenblickes ergreifen, nicht um sich von ihm beherrschen zu lassen, sondern die Lust zu beherrschen, wie der Reiter das Ross. Der Leichtsinn, der im Genuss nicht an die Zukunft denkt, unterscheidet den Hedonismus des *Aristipp* von der abwägenden, berechnenden Glückseligkeitslehre des *Epikur* und seiner Anhänger (s. § 96, 4). Auch hier wird übrigens ein Sokratisches Element darin anerkannt werden müssen, dass *Aristipp*

so wenig als *Sokrates* allein geniessen mag, und die Kunst, mit Menschen zu leben, von ihm am höchsten gepriesen wird. Freilich wenn er hinzusetzt: wie ein Fremder, so betont das wieder die Genussseite des Umganges; und die Aristippische Freude an der Geselligkeit wird Niemand mit dem Eros des *Sokrates*, der auf das gemeinschaftliche Philosophieren geht, identifizieren. Ebenso wenig aber auch mit dem isolierenden Egoismus der Sophisten. Selbst wo *Aristipps* Äusserungen ganz mit den Sophistischen übereinstimmen, neutralisiert er sie durch andere, die zeigen, welchen Eindruck er von *Sokrates* erfahren hat. So wenn nach ihm nichts von Natur, alles nur durch Satzung Recht ist, wird dies dadurch ungefährlich, dass er sagt, der Weise würde, wenn es keine Gesetze gäbe, gerade so leben, wie wo es dergleichen giebt. Überhaupt lassen viele uns überlieferte Charakterzüge des *Aristipp* in ihm einen Mann erkennen, der manchem Kyniker und Stoiker als Tugendmuster hätte dienen können.

3. Die Nachfolger des *Aristipp* scheinen sich bald von ihm zu entfernen und dem späteren Standpunkt der Epikureer anzunähern. Viele derselben haben dann selbst Schulen gebildet, die nach ihnen genannt werden. Ausser dem jüngeren *Aristipp,* einem Tochtersohn des Stifters der Schule, wird *Theodoros,* der „Atheist", nebst den Theodoriacis genannt, der über die momentane Lust die mehr reflektierende Freude gestellt und der, wie noch mehr *Euemeros,* der möglichenfalls sein Schüler war, die Mythen in blosse Geschichte verwandelt hat. *Hegesias* und die Hegasiaci haben im Gegensatz zu *Aristipp* die Schmerzlosigkeit als das Höchste gepriesen und konsequenter Weise den Tod über das Leben gestellt. *Annikeris* und sein Anhang scheinen sich wieder dem ursprünglichen Hedonismus mehr angenähert zu haben. Doch werden auch sie von Vielen ganz zu den Epikureern gestellt.

§ 71.

Die Verwandlung der Sokratischen Ethik in Logik sowohl als in die Sorge für physisches Gesund- und Wohlsein zieht dieselbe von ihrer Höhe herab. Wer ihren Gegensatz gegen solche Einseitigkeiten behauptet, wird insofern sich den wahren Sokratiker nennen dürfen. In dem Bekämpfen je einer dieser Einseitigkeiten muss notwendig eine Annäherung je an die andere hervortreten, und der Tieferblickende müsste dahin gelangen, Beiden nicht nur Unrecht, sondern auch Recht zu geben, und mit Bewusstsein zu vereinigen was Jene lehren. Wo der hierzu nötige Tiefsinn mangelt, wird nur das Negative, dass Beide nicht im Rechte sind, festgehalten werden. Dadurch wird aber der Sokratismus, der ihnen entgegengestellt wird, in einer anderen Art einseitig: *Sokrates,* indem davon abstrahiert wird, was Vorsophistisches und

Sophistisches in ihm sich findet, ist abstrakt aufgefasst, und darum ist der Sokratismus der Kyniker ein abstrakter und übertriebener, nach *Plato* ein „rasender" Sokratismus.

§ 72.

C. Die Kyniker.

Aug. Wilh. Winckelmann, Antisthenis fragmenta, Zürich 1842. *C. Chappuis*, Antisthène, Paris 1854. *Ad. Müller*, De Antisthenis Cynici vita et scriptis, Marb. 1860. *Ferd. Dümmler*, Antisthenica, Halis 1882. *Ders.*, Akademika, Giessen 1889. *Gottfr. Süpfle*, Zur Geschichte der cynischen Sekte, im Archiv f. G. d. Ph., IV, 1891. *Ed. Norden*, s. § 16, Anm. 13.

1. *Antisthenes*, der Sohn eines gleichnamigen Atheners und einer thrakischen Mutter, kam erst, nachdem er sich unter *Gorgias* zum Sophisten und Rhetor ausgebildet hatte, zum *Sokrates*, an dem ihn nichts so fesselte, wie die gottähnliche Bedürfnislosigkeit. Diese aber auch so sehr, dass, als nach des *Sokrates* Tode er im Gymnasio Kynosarges — daher der Name der Schule — als Lehrer der Philosophie auftrat, er nur mit seinen Schülern vom *Sokrates* zu lernen behauptete. Sein starrer, von *Sokrates* so fein gerügter Tugendstolz lässt es ihn nur zu einer übertriebenen Kopie des edelsten der Sterblichen bringen. Von den sehr vielen Schriften, die ihm beigelegt wurden, hat schon das Altertum ihm die meisten abgesprochen. Der Rhetor scheint sich in denen sehr gezeigt zu haben, die ihm wirklich angehörten. Ausser ihm werden als Repräsentanten seines Standpunktes genannt: *Diogenes* von Sinope, den vielleicht ihm aufgebürdete Anekdötchen noch mehr zum Muster unverschämter Rohheit gemacht haben, als er es verdient, und nächst diesem sein Schüler *Krates*, durch welchen die Kynischen Lehren in die Stoa hinübergeleitet werden.

2. Hatte die Erziehung zum Sophisten dem *Antisthenes* nahe gelegt, wie *Aristipp* auf die subjektive Befriedigung das grösste Gewicht zu legen, so hinderte wieder der Umstand, dass *Gorgias* Eleatisch gebildet war, vor jedem einseitigen Individualismus. Darum ist ihm weder wie dem *Protagoras*, was jeder Mensch, noch wie dem *Aristipp*, was die Menschen im allgemeinen, sondern das ist ihm der höchste Zweck, was das Allgemeine im Menschen, was die Vernunft fordert. Dies und dass die Tugend nur eine ist, dass sie in der Einsicht, ihr Gegenteil in der Unwissenheit besteht, dass sie lehrbar ist, ist in völliger Übereinstimmung mit *Sokrates* gelehrt, und stimmt gut dazu, dass stets als auf das erste Erfordernis auf die Sokratische Kraft hingewiesen wird. Sobald aber näher bestimmt wird, was denn dieses vorgehaltene Musterbild eigentlich ist, wird es klar, das *Antisthenes* an dem *Sokrates* nur das wahrgenommen hat, was Megariker und Kyrenaiker ausser Acht

liessen, und wieder dass, wo er mit ihnen übereinstimmt, er nicht zu verbinden vermag, was jeder von beiden hervorgehoben hatte. Das Letztere zeigt sich besonders in dem, was wir von seinen logischen Untersuchungen wissen. Indem die Megariker nur den Gattungsbegriffen, die Kyrenaiker nur den Gegenständen der Wahrnehmung Realität zuschrieben, haben sie sich in das geteilt, was des *Sokrates* konkreter Begriff in sich enthalten hatte. *Antisthenes* fühlt dies; indem er aber nun verlangt, man solle nie vom Einzelnen Allgemeines aussagen, sondern einerseits in identischen Sätzen sprechen, andererseits die Dinge aufweisen, kommt bei ihm nie zusammen, was *Sokrates* sowohl in der Induktion als auch der Definition verknüpfte. Das zuerst Bemerkte wieder, dass er nur einer beschränkten Auffassung dessen fähig gewesen sei, was *Sokrates* war, das zeigt sich ganz besonders in seinen eigentlich ethischen Untersuchungen, zu denen er, wie es scheint, ohne sich viel mit Physik zu beschäftigen, übergegangen ist.

3. Der *Sokrates*, von dem *Antisthenes* lernen will, ist nur der, welcher allen Strapazen trotzt, vor die Silberläden tritt, um sich zu freuen, dass er so Vieles nicht brauche, keine Schuhe trägt u. s. w.; den *Sokrates* dagegen, der an *Agathons* Tafel mit solcher Sicherheit dem Genuss sich hingeben kann, den hat er nie gesehen, und darum meint er, *Sokrates* thue immer das, was ihm schwer werde. Der Kampf gegen Sinnenlust, der *πόνος*, wird im bewussten Gegensatz zu *Aristipp* als das wahre Gut, die Lust dagegen als das Übel bestimmt, welches der Weise zu fliehen habe, um, sich selber genügend, mit sich selbst umzugehen. Zu dieser Anti-Aristippischen Formel musste freilich *Antisthenes* kommen, da das Leben in der Gesellschaft nur daraus hervorgeht, dass der Mensch sich nicht genügt. Auch das in den sittlichen Gemeinschaften: daher werden hier Ehe, Familie, Vaterland zu dem Weisen gleichgiltigen Dingen; ein moralischer Egoismus, der schlecht zu der Leidenschaft passt, mit der sein Meister an seiner Stadt hing. Ja selbst der Hedonismus beschämt ihn, wenn an den von beiden adoptierten Satz, dass alle Gesetze nur durch Satzung gelten, *Aristipp* die Versicherung knüpfte, der Weise handle immer in Übereinstimmung mit ihnen, *Antisthenes* dagegen die Tugend der Befolgung der bürgerlichen Gesetze entgegengestellt. Wie den natürlichen Trieben, ebenso wird auch dem gewöhnlichen Meinen die Vernunft entgegen gestellt; daher die negative Stellung, die *Antisthenes* allem Dämonischen und Mantischen gegenüber, oft sogar im bewussten Gegensatz zu *Sokrates* einnimmt, die ihn dahin gebracht hat, in den Mythen der Volksreligion bloss Allegorien zu sehen, und zwar moralische, wie manche Sophisten. Es ist hier namentlich an die moralisierenden Kommentare zur Odyssee und zum Theognis zu denken.

§ 73.

Die allgemeine objektive Vernünftigkeit, als welche *Anaxagoras* (wenigstens auch) den νοῦς gedacht hatte, ist durch die sittliche Genialität des *Sokrates* in ihm subjektiv (ἄνθρωπος nach *Protagoras*) geworden, so dass, wenn er seinen eigenen Genius befragt, der Gott darauf antwortet, wenn er seiner Lust folgt, die Vernunft befolgt wird, und er als höhere Einheit über jenen beiden Philosophen steht. Wo jene Genialität sich zurückzieht, da fallen die beiden Momente so auseinander, dass die Megariker das erstere (νοῦς θεός, ἕν), also den Inhalt des Sokratischen Wollens betonen, die Kyrenaiker dagegen das zweite, und darum alles in den Genuss (ἡδονή, χαρά) setzen, der bei *Sokrates* immer das Wollen des Vernünftigen begleitet. Ihre Einseitigkeit konnte *Antisthenes* tadeln, konnte im Gegensatz zu den Megarikern das Recht der Subjektivität, den Kyrenaikern gegenüber den objektiven Inhalt des Guten festhalten. Indem er aber nicht vermochte, Beides ganz als Eins zu fassen, war auch, was er mit Bewusstsein reproduzierte, nicht der ganze *Sokrates*, sondern nur eine Seite desselben. Diese Versuche aber, die einzelnen Seiten des *Sokrates* bestimmter zu fassen, sind nur Vorspiele dazu, dass sie alle zusammengefasst werden, und so der Idealismus, der in *Sokrates* nur gelebt hatte, als bewusster und begriffener Sokratismus dargestellt wird. Auch in der Hinsicht als begriffener, dass sein Zusammenhang mit der Vergangenheit erkannt wird. Hatten die Megariker gezeigt, für wieviel Eleatische Metaphysik die Sokratische Lehre Platz hat; hatte *Aristipp* auf ihre Berührungspunkte mit *Protagoras* und also mit Heraklitischer und Atomistischer Physik hingewiesen; hatte endlich *Antisthenes* bewiesen, dass man Sokratiker sein und dennoch ein Dialektiker bleiben könne, in Weise des durch *Zenon* und *Empedokles* gebildeten *Gorgias;* so bleibt dies alles unvergessen. Zugleich wird aber auch noch die letzte der vorsophistischen Weltanschauungen, die Pythagoreische, in bewusster Weise dem Sokratismus einverleibt. Der Repräsentant des allseitig begriffenen Sokratismus ist *Plato,* bei dem es darum kein Zufall ist, wenn er alle seine Untersuchungen an die Person des *Sokrates*, in dem die Philosophie persönlich geworden, anknüpft.

V. Platon.

§ 74.

Platos Leben.

Diog. Laërt., Lib. III. *Olympiodori* et *Anonymi*, Vitae Platonis, auch in *Diog. Laërt.*, ed. *Didot.*, Appendix, p. 1—14. *K. Fr. Hermann*, Geschichte und Systeme der Platonischen Philosophie, I, Heidelberg 1839. *K. Steinhart*, Platos Leben, Leipzig 1873. *Ch. Huit*, La vie et l'oeuvre de Platon, 2 Bde., Paris 1893.

1. *Aristokles*, wohl erst in seiner späteren Jugend *Platon* zubenannt, ist zu Athen als der Sohn des *Ariston* und der *Periktione* Ol. 88, 1 oder 87, 3, d. i. um 427 oder 429 v. Chr. geboren, und zwar, wie *Apollodor* und spätere Verehrer, die daran allerlei Fabeln angeschlossen haben, behaupten, im Mai, wo man Apollons Geburt in den Thargelien feierte. (Am Tage vorher, dem Feste der Artemis, pflegten dieselben des *Sokrates* Geburtstag zu feiern.) Aufwachsend mitten in der künstlerischen und wissenschaftlichen Herrlichkeit, welche des *Perikles* vierzigjährige Wirksamkeit seiner Vaterstadt gebracht hatte, dabei aber steter Zeuge der Übelstände, die eine ausgeartete Demokratie im Gefolge hatte, wäre er wohl Aristokrat geworden, auch wenn er nicht von beiden Eltern her zu den vornehmsten Geschlechtern und seine nächsten Verwandten nicht zur Oligarchen-Partei gehört hätten. Dazu kam, dass die Männer, die auf seine Entwicklung den grössten Einfluss hatten, vor allen *Sokrates*, der Demokratie nicht hold waren. Sein Dorismus ist ebenso wenig ein Beweis von geringem Patriotismus, wofür *Niebuhr* ihn erklärte, wie die Anglomanie *Montesquieus* und andrer Franzosen im achtzehnten Jahrhundert dies war. Dass *Plato*, als er das gehörige Alter erreicht hatte, wie alle Übrigen die Kriegsdienste, die gerade notwendig wurden, mitgemacht habe, ist kaum zu bezweifeln, obgleich die speziellere Angabe des *Aristoxenos* und *Aelian*, dass er drei Feldzüge mitgemacht habe, den Stempel einer die Sokratischen Feldzüge nachbildenden Erfindung trägt. Teils unkontrollierbar, teils wenig wahrscheinlich sind die meisten der zerstreuten genaueren Angaben über seine Lehrer und seine Jugendentwicklung. Der künstlerische Charakter seiner Darstellungsform macht jedoch den wesentlichen Gehalt der Berichte wahrscheinlich, in denen von den poetischen Versuchen seiner Jugend geredet wird. Gewiss ist, dass er um sein zwanzigstes Lebensjahr ein begeisterter Schüler des *Sokrates* wurde. Schon vor dieser Zeit hat er höchst wahrscheinlich die Lehren der Ionischen Philosophen und des *Anaxagoras* kennen gelernt, insbesondere Unterricht vom Herakliteer *Kratylos* erhalten. Nach *Aristoteles* muss er auch Pythagoreische und Eleatische Lehren wenigstens oberflächlich gekannt haben, ehe er sich dem hingab, den als seinen eigentlichen Lehrer er stets gefeiert hat.

2. Nach der Hinrichtung des *Sokrates*, die ihn mit Widerwillen gegen jedes politische Treiben erfüllte, begab er sich nach Megara zum *Euklid*, und ward hier veranlasst, sich gründlicher als bisher mit der Eleatischen Lehre zu beschäftigen. Es folgten dann Reisen in für uns unsicherer Folge: nach Ägyten, (vielleicht auch nach) Kyrene, wo er sich mit Mathematik beschäftigt haben mag, nach Italien und Sizilien, wo er mit Pythagoreern in nähere Berührung trat und allem

Anschein nach sich spezieller dem Studium der Pythagoreischen Philosophie hingab. Ein vielleicht durch den ihm befreundeten *Dion* eingeleitetes Verhältnis zum älteren *Dionysios* konnte natürlich keine Dauer haben. Infolge des Bruchs verliess *Plato* Syrakus und ward dann (in verschieden erklärter Weise) in Ägina seiner Freiheit beraubt, deren Wiedererlangung er dem Dazwischentreten des Kyrenaikers *Annikeris* dankt. Vielleicht erst nach seiner Rückkehr eröffnete er in Athen, zuerst in dem Gymnasium des Akademos, seine Schule, die später in den erkauften Garten am Hügel Kolonos verlegt ward. Die beiden Unterbrechungen abgerechnet, welche zwei fruchtlose Reisen nach Sizilien veranlassten (die erste möglichenfalls in der vergeblichen Erwartung, dass es erreichbar sein werde, den jüngeren *Dionysios* für seine philosophischen Überzeugungen mit Einschluss der politischen zu gewinnen, die zweite, um *Dinonysios* mit *Dion* auszusöhnen), hat *Plato* seinen Lehrerberuf bis an seinen Ol. 108, 1 (348/7) erfolgten Tod fortgesetzt. Über die innere Entwicklung seiner Lehrthätigkeit und ihre Form sind wir nicht sicher unterrichtet. Aber es ist kaum zu bezweifeln, dass er neben den von *Aristoteles* aus der späteren Zeit dieser Lehrthätigkeit bezeugten Vorträgen die von ihm in seinen Schriften meisterhaft gehandhabte dialektische Gedankenführung benutzte, wohl auch gelegentlich an seine Schriften anlehnte.

§ 75.

Platos Schriften.

1. Die Schriften des *Plato*, die uns ohne Ausnahme überliefert sind, sind exoterische, d. h. nicht für die Schule, sondern einen gebildeten Leserkreis berechnet, und zwar Dialoge, mehr oder minder sorgfältig gearbeitet und von mimisch-dramatischer Schönheit, jeder für sich ein Ganzes und alle doch wieder Glieder eines grösseren Ganzen. Die untergeschobenen auszuscheiden ist von je das Bestreben der Kritiker gewesen, die nicht immer, weil sie den Standpunkt *Platos* zu ideal oder wieder zu untergeordnet fassten, vor Einseitigkeiten sich gehütet haben, so dass mancher sogar Schriften, die *Aristoteles* als Platonisch zitiert oder andeutet, bezweifelt hat. Von solchen Zweifeln sind nur wenige unter den 35 seit dem Altertum uns als Platonischen überlieferten Gesprächen verschont geblieben. Immerhin dürfen der *Gorgias*, *Phädo*, *Phädrus*, *Protagoras*, die Republik, das Symposion, der *Theätet* und *Timäus* als unzweifelhaft, die Apologie, der *Euthydem*, *Euthyphro*, der kleinere *Hippias*, *Kratylus*, *Kritias*, *Krito*, *Laches*, *Lysis* und *Meno*, auch der *Charmides*, die Gesetze und der *Menexenus* als höchstwahrscheinlich echt gelten. Überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht — trotz der seit dem Beginn unseres Jahrhunderts von mehreren Forschern,

insbesondere von *C. Schaarschmidt* (Die Sammlung der Platonischen Schriften, Bonn 1866) und *Fr. Ueberweg* (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften, Wien 1861, und in Bd. I seiner Geschichte der Philosophie) erhobenen Bedenken — auch für die Echtheit des *Philebus, Politikus* und *Sophistes*, ja selbst für den durch keine Aristotelische Äusserung gestützten *Parmenides*. Dass die übrigen zehn für unecht zu halten sind, bedeutet für die Rekonstruktion der Platonischen Philosophie wenig. Ausser diesen Schriften *Platos* sind noch, wenn auch lückenhafte Nachrichten über einige esoterische, d. h. nicht dem Inhalte, sondern der Form nach auf die Schule beschränkten Vorträge besonders durch *Aristoteles* zu uns gekommen, auf welche gleichfalls Rücksicht zu nehmen ist. Die unter *Platos* Namen überlieferten 13 (bezw. 18) Briefe sind ausnahmslos als unterschoben anzusehen.

2. Schon im Altertum sind Versuche gemacht worden, die Platonischen Dialoge in eine systematische Ordnung zu bringen. Der seltsame Einfall des Alexandrinischen Grammatikers *Aristophanes*, sie in Trilogieen zusammenzustellen, ist nicht ganz durchgeführt, und verdient nur Erwähnung, weil einige Ausgaben des *Plato* diese Ordnung befolgen (die Aldina, die Basler, die Tauchnitzsche Stereotypausgabe). Für die Anordnung des zu *Tiberius'* Zeit lebenden *Thrasyllos*, welcher den Dialogen auch ihre zweiten Titel beigelegt hat, nach neun Tetralogieen, lässt sich anführen, dass wenigstens zwei solche Tetralogieen unzweifelhaft von *Plato* selbst beabsichtigt waren. Ältere Handschriften und Ausgaben befolgen diese Ordnung, von den neueren die *C. F. Hermanns*. Endlich ist die Anordnung des *Serranos* nach Syzygien anzuführen, welche in die lange Zeit allein zitierte Ausgabe des *Henricus Stephanus* (Paris, 3 vol. 1578) und von da in die Bipontina übergegangen ist. Die Ausgabe von *M. Schanz* (Leipz. 1875 f.) ist noch nicht vollendet.

3. In der neueren Zeit hat man gefühlt, dass eine Anordnung der Platonischen Schriften nur Wert habe, wenn sie auf Untersuchungen über die Genesis und den Zusammenhang seiner Lehren sich stütze; und die Ehre den Anfang gemacht zu haben gebührt *Tennemann* (System der Platonischen Philosophie, 4 Bde., Leipz. 1792—95), wenngleich sein Unternehmen daran scheitern musste, dass er auf die chronologischen Daten in *Plato* selbst alles zu gründen suchte. Epoche machend für die Anordnung der Platonischen Schriften wie für ihr Verständnis wurde die Übersetzung des *Plato* von *Schleiermacher* (Platons Werke, Berl. 1804—1828, 6 Bde.), der in den begleitenden Einleitungen die von ihm angegebene Reihenfolge, sowie ihre Zusammenstellung in drei Gruppen: versuchende, dialektische und darstellende, rechtfertigt. (Diese Reihenfolge befolgt die Ausgabe von *I. Bekker*). Mit Rücksicht auf *Schleiermacher* wurden das Werk von *Fr. Ast* (Platons

Leben und Schriften, Leipz. 1816) und das viel besonnere, oft aber hyperkritische von *J. Socher* (Ueber Platos Schriften, München 1820) verfasst. Was der Letztere versucht hatte, bestimmte Zeitpunkte festzustellen, welche dazu dienten, Schriften verschiedener Perioden zu unterscheiden, gelang viel besser *K. F. Hermann* (Geschichte der Platonischen Philosophie, erster und einziger Band, Heidelberg 1839), welcher die Reise nach Megara und den Antritt des Lehramtes als solche Punkte bestimmte. Obgleich von einem ganz anderen Prinzip ausgehend, indem *Schleiermacher* in der Reihe der Dialoge einen Lehr-, *Hermann* einen Lern-Kursus *Platos* nachweisen will, zeigt doch *Hermanns* Anordnung sehr viele Berührungspunkte mit der Schleiermacherschen. Die wichtigsten Abweichungen betreffen den *Parmenides* und *Phädros*, deren ersterem *Hermann* die Stelle anweist, wie vor ihm *Zeller* in seinen Platonischen Studien, und deren zweiter nach ihm, wie schon *Socher*, *Stallbaum* und Andere behauptet hatten, als Programm beim Antritt des Lehramts geschrieben ward, und also in die dritte Periode gehört. (Überhaupt berührt sich *Hermann* oft mit dem, was sich in den Einleitungen findet, mit denen *Stallbaum* seine kritische Ausgabe der sämtlichen Platonischen Dialoge [3. Aufl., Erf. u. Leipz. 1846 ff.] begleitet hat). Zum grösseren Teil gebilligt, zum Teil verworfen wird die Hermannsche Ordnung in den wertvollen Einleitungen, mit welchen *K. Steinhart* die 1850 bis 1866 erschienene Übersetzung des *Plato* von *Hier. Müller* (8 Bde., Leipzig) ausgestattet hat. Alle diese verschiedenen Ansichten werden sorgfältig berücksichtigt und an einzelnen Punkten modifiziert von *F. Susemihl* Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie (2 Bde., 1855—60). Von der den Dialogen zu entnehmenden Lebensentwicklung des *Sokrates* aus kommt *Ed. Munk* (Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften, Berlin 1857) zu einer eigenartigen Ordnung. Das Letztere gilt auch von *Ueberweg* (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften, Wien 1861). Auch die an der Spitze des folgenden Paragraphen genannten Schriften von *Michelis* und *Ribbing* gehen auf die Frage über die Ordnung der Dialoge näher ein. Namentlich ist der zweite Band der Ribbingschen Schrift ganz ihr gewidmet; und in seiner oft sehr strengen Kritik der sich an *Hermann* anschliessenden Arbeiten sucht er wieder *Schleiermacher* mehr gerecht zu werden. *Rich. Schöne* (Ueber Platons Protagoras, Leipzig 1862) und *Gust. Teichmüller* (Ueber die Reihenfolge der Platonischen Dialoge, Leipzig 1879; *ders.*, Literarische Fehden im vierten Jahrhundert v. Chr., 2 Bde., Breslau 1881, 84) sind durch Rücksichten auf die Gesprächsform der Dialoge zu wesentlich verschiedenen Anordnungen gelangt. Auch die zahlreichen sprachstatistischen Untersuchungen, die *W. Dittenberger* durch seine Abhandlung

über die sprachlichen Kriterien für die Chronologie der Platonischen Dialoge (Hermes, Bd. 16, 1881) eingeleitet hat, haben nicht zu sicheren Kriterien für die Reihenfolge geführt. Als wahrscheinlich darf gelten, dass der Charmides, der kleinere Hippias, Laches und Lysis, wohl auch die Apologie, der Euthyphro und Krito, selbst der Protagoras dem vermutlich um 391 verfassten Theätet vorausgehen, und dass nur wenige von den übrigen ihm ebenfalls vorausgestellt werden können. Die Einheit der Abfassung der Republik ist seit den Untersuchungen *A. Krohns* (Der Platonische Staat, Halle 1876; Die Platonische Frage, Halle 1878) ein Gegenstand des Streites geworden. Proben einer musterhaften Analyse Platonischer Dialoge, insbesondere des Gorgias, Theätet, Euthydem und Sophistes hat *Herm. Bonitz* geliefert (Platonische Studien, 3. Aufl., Berlin 1886). Man vgl. auch *H. Usener*, Unser Platontext, in den Nachr. d. Gött. G. d. W., 1892.

§ 76.

Platos Lehre.

Van Heusde, Initia philosophiae Platonicae, Lugd. Bat., 1825, 2. Aufl., 1842. *Ed. Zeller*, Platonische Studien, Tübingen 1839. *Fr. Michelis*, Die Philosophie Platos, 2 Bde., Münster 1859. 60. *H. v. Stein*, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Götting. 1862, 64, 75. *Sigurd Ribbing*, Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre, 2 Bde., Leipzig 1863, 64. *George Grote*, Platon and the other Companions of Socrates, London 1865; New Ed. 1885. *Dav. Peipers*, Untersuchungen über das System Platons, I, Die Erkenntnisstheorie Platons, Leipzig 1874. *Ch. Bénard*, Platon, Sa philosophie, préc., d'un aperçu de sa vie et de ses écrits, Paris 1892.

1. Ehe die Dialektik, Physik und Ethik, in welche die Platonischen Untersuchungen so naturgemäss zerfallen, dass diese Einteilung des Systems die Platonische genannt werden muss, möge er sie nur angedeutet, möge er sie ausdrücklich als die wahre behauptet haben, ehe sie dargestellt werden, sind die in den verschiedensten Dialogen zerstreuten Untersuchungen zu betrachten, welche den propädeutischen Zweck haben, den Leser zu dem Platonischen Standpunkt zu erheben. Die negative Aufgabe darin ist, den Standpunkt des Lesers als unhaltbar nachzuweisen, wodurch derselbe gleichsam zum Anlaufspunkte wird, der den Sprung möglich macht (Rep.). Wie jeder philosophische Schriftsteller, so setzt auch *Plato* in allen seinen Lesern die allgemein herrschenden Vorstellungen, in den philosophisch gebildeten die Bekanntschaft mit der Philosophie des Tages voraus. Da nun als diese für die Meisten die Lehre der Sophisten und nur für einen kleinen Kreis die des *Sokrates* und der Sokratiker galt, mit welchen letzteren ihn Pietät gegen den Meister, dankbare Achtung gegen manchen Schüler verband, so besteht die negative Seite seiner propädeutischen Untersuchungen in der offenen Bekämpfung der gewöhnlichen Vorstellungen

und der Sophistik, und in der mehr versteckten Polemik gegen den Sokratischen Standpunkt.

2. Die Mangelhaftigkeit der gewöhnlichen Vorstellung von ihrer theoretischen Seite wird so nachgewiesen, dass das Vertrauen zu der sinnlichen Wahrnehmung (*αἴσθησις* im Theaet. und Parm.) erschüttert, und gezeigt wird, dass ihr Gegenstand ein stets wechselnder sei (Theaet.), sie also keine feste Sicherheit, sondern höchstens Wahrscheinlichkeit (*εἰκασία* Rep.) gewähre. Nicht viel anders ist es da, wo vermittelst der Erinnerung mehrerer Wahrnehmungen (Phäd.) das entsteht, was *Plato* bald mit der sinnlichen Wahrnehmung unter den gemeinschaftlichen Namen *δόξα* stellt, dann aber als höhere oder richtige Vorstellung von jener unterscheidet, bald aber schlechtweg *δόξα* nennt. Ihre Gewissheit ist zwar grösser als die der Wahrnehmung, aber sicher ist dieselbe doch nicht, da das Bewusstsein der Gründe mangelt, und man also Etwas nur als Thatsache gelten lässt. In dieser *πίστις* (Rep.) oder höheren *δόξα* das zu sehen, was wir Erfahrung nennen, dazu sind wir um so mehr berechtigt, als *Plato* selbst (Gorg. 465. A; cf. Phädr. 62) sie als *ἐμπειρία καὶ τριβὴ* der *τέχνη*, welche die Gründe kennt, entgegengestellt, und gerade wie später *Aristoteles* dem, der nur diese *δόξα* hat, die Fähigkeit des Belehrens abspricht, höchstens das Überreden zugesteht (Tim.). Das Ziel aller dieser Erörterungen ist, ein Irrewerden an den bisherigen Vorstellungen hervorzubringen, jene Verwunderung (Theaet.), ohne welche Keiner zu philosophieren anfängt. Ganz ähnliches Misstrauen sucht er nun hinsichtlich des praktischen Bestandteils der Vorstellung hervorzurufen. Die gewöhnliche Tugend, das gewöhnliche für gut und schlecht Erklären ist Werk der Gewohnheit, und bildet den Gegensatz zur philosophischen oder selbstbewussten Tugend (Meno, Phädo). Das instinktartige Halten an der Väter Sitte, die geniale Staatskunst eines *Perikles*, sie sind, wie der heilige Wahnsinn, der über den Dichter kommt, ein glücklicher Zufall. Es fehlt die Sicherheit, dass ein solcher Routinier tugendhaft bleiben, oder seine Staatskunst weiter fortpflanzen werde (Protag. Meno). Dazu kommt, dass einem solchen Abgerichtetsein das abgeht, was allein einer Handlung Wert giebt: die Einsicht, dass und die Vollbringung, weil sie gut ist. Im gewöhnlichen Sinne heisst tapfer auch, wer aus Furcht kämpft (Phädo), die echte Tugend dagegen fällt so mit dem Bewusstsein der Gründe zusammen, dass solches Wissen, wie schon *Sokrates* gelehrt, sogar das Böse adelt, seine Abwesenheit das Beste verdirbt (Hipp. min.). Wie also die theoretischen Ansichten des gewöhnlichen Bewusstseins ohne Wahrheit, so sind seine praktischen Grundsätze ohne Wert; und der theoretischen Verwunderung entspricht die praktische, welche das Eingeständnis enthält, dass man nicht wisse, was gut sei.

3. Bis zu diesem Irremachen an dem, was bisher theoretisch und praktisch gegolten hat, gehen die Wege *Platos* und der Sophisten so wenig auseinander, dass er nicht nur oft sich der sophistischen Waffen bedient, sondern ausdrücklich (Soph.) der Sophistik eine reinigende Kraft zuschreibt. Weiter aber bekämpft er sie, weil sie aus diesem negativen Resultat die Folgerung zog, dass der absolute Subjektivismus die einzig haltbare Ansicht sei. Nicht, wie *Protagoras* will, das Natürlich-Individuelle (das Schwein) im Menschen, sondern das Allgemeine (der Gott) in ihm, die Vernunft sei das Mass aller Dinge. Diesen Objektivismus macht er gegen die Sophisten im Theoretischen ebenso wie im Praktischen geltend. Ersteres, indem er stets den Gegensatz des Meinens und Wissens und die Realität des letzteren betont. Er zeigt, dass es nach *Protagoras* gar keine Wahrheit und gar kein Wissen gebe, dass aber durch diese Behauptung er sich in Widerspruch setze mit der Vernunft, weil nun von Einem und Demselben Entgegengesetztes werde ausgesagt werden können, und mit sich selbst, weil er; der doch verspreche zur Herrschaft über die Dinge zu führen, jetzt behaupte, man könne den Dingen gar nicht beikommen (Theaet.). Ebenso bekämpft er zweitens die praktischen Irrthümer der Sophisten, besonders in den Personen des *Gorgias* und *Hippias*. Der Unterschied zwischen Belieben und vernünftigem Wollen wird urgiert und gezeigt, dass, wo die Lust zum alleinigen Prinzip des Handelns gemacht wird, man zu dem Widerspruch mit sich selbst komme, dass gerade die Unlust gewählt wird; die wahre Lebenskunst habe ein anderes Ziel (Gorg.). Ebenso dass, wenn der Staat nicht auf Gerechtigkeit, sondern auf Gewalt, d. h. Unrecht gegründet wird, man das Trennende zum Vereinigenden mache (Rep.). Die Doppelstellung *Platos* der Sophistik gegenüber, dass er wie sie die Hörer verwirrt, aber um eines anderen Zweckes willen, lässt ihn wiederholt die Sophistik als Karrikatur der wahren Wissenschaft bezeichnen (Gorg., Soph.).

4. Bis dahin werden dem *Plato Sokrates* und die Sokratiker beistimmen müssen, und darum hat er ein Recht, die bisher entwickelten Lehren dem *Sokrates* in den Mund zu legen. Darin aber, dass in einigen Dialogen nicht *Sokrates* das Gespräch leitet, und in diesen nicht das Ethische behandelt wird, muss man einen leisen Tadel des Meisters finden, dass er sich so sehr auf das Ethische beschränkt habe. Verhinderte ihn hier die Pietät, offener aufzutreten, so fand eine solche Rücksicht den Sokratikern gegenüber nicht oder doch weniger statt. Im Theaetet ist die Polemik gegen den *Protagoras* zugleich gegen den *Aristipp* gerichtet; es wird ihm nachgewiesen, dass er hinter dem Meister zurückbleibe, der ja über der *δόξα* ein Wissen annehme, das mit Begriff und Erklärung begleitet sei, und also begründen und

Rechenschaft geben könne (vgl. Symp.). Bei dieser Gelegenheit wird aber auch ein Wink gegeben, dass es über jenem Sokratischen Wissen noch ein höheres gebe. Offenbar ist jenes gemeint, von dem in dem möglichenfalls um die gleiche Zeit verfassten Kratylos „geträumt" wird: das Wissen durch Ideen. Ganz wie im Theaetet der Kyrenaische Standpunkt kritisiert wird, gerade so findet sich im Parmenides die ziemlich verständliche Andeutung, dass die Megariker, indem ihnen die abstrakten Allgemeinbegriffe allein Wahrheit haben, nicht minder aber auch die Kyniker, welche ihnen jeden Wert absprechen, sich dem vorsokratischen Standpunkt zu sehr angenähert hätten. Ebenso werden auch die praktischen Lehren der Sokratiker als mangelhaft und einseitig bekämpft. Es geschieht dies besonders im Philebos, wo er den *Sokrates* gegen Kyniker und Kyrenaiker kämpfen lässt. Sowohl in der Lust ohne Einsicht wird ein innerer Widerspruch nachgewiesen, als auch in der Einsicht ohne Lust. Das Gute, welches die wahre Philosophie zu ihrem Objekte hat, das liegt über jenen Einseitigkeiten in einer höheren Sphäre.

5. Zu dem negativen Resultate der bisherigen Untersuchungen, dass weder die allgemeinen Vorstellungen, noch die Sophisten, ja im Theoretischen nicht einmal *Sokrates*, und die Sokratiker weder im Theoretischen noch im Praktischen das Wahre ergriffen haben, tritt nun als positive Ergänzung die Anweisung hinzu, wie man sich auf den wahren Standpunkt erhebt. Die subjektive Bedingung ist der philosophische Trieb oder das Verlangen, das Wissen ebenso wohl zu geniessen als in Anderen zu erzeugen, eben darum Eros genannt. Weder der Allwissende (*σοφός*), noch der ganz Unwissende (*ἀμαθής*) hat denselben, sondern nur der *φιλόσοφος*, der sich in dem Mittelzustande zwischen Haben und Nichthaben befindet. Der Eros, dessen Begriffsbestimmung im Phädros versucht wird, dessen Verherrlichung namentlich das Symposion gewidmet ist, ist daher der Sohn der (Wissens-) Armut und des Reichtums. Der unterste Grad dieses Triebes ist schon in der Lust an einer schönen Körpergestalt, einer seiner mittleren in dem Verlangen des wahren Erotikers, in schönen Seelen Durst nach Wahrheit zu erzeugen, sein höchster endlich in dem Verlangen anzuerkennen, welches darauf geht, durch Eingreifen des Schönen an sich in immer neuer Selbsterzeugung sich Unsterblichkeit, dieses Abbild der göttlichen Unveränderlichkeit zu erringen. Weil dieser Trieb nichtwissendes Wissen ist, deswegen wird er auch als Vergessenhaben gedacht; und es ist schwer zu entscheiden, wie viel in jenem prachtvollen Mythus des Phädros die einzige Weise sich selbst klar zu werden, wie viel bewusste Allegorie ist. Der von den Sophisten (*Euthydemos* u. A.) karrikierte Satz, man lerne nur, was man schon wisse, kommt hier zu

Ehren. Der philosophische Trieb ist der angeborene Keim, woraus Kunst, Sittlichkeit, Wissenschaft hervorgehen. Er kann aber und muss genährt werden. Schon jedes Lernen nährt den Geist, daher ist der Philosoph notwendig lernbegierig, freilich nicht schau- und hörbegierig, denn die sinnliche Wahrnehmung belehrte ja nicht, überredete nur; seine Lernbegierde geht vielmehr auf das Schöne. Alle Beschäftigung mit dem Schönen nährt jenen Trieb; daher die Musik, diese Vorbereitung zur Philosophie als der wahren Musik (Rep. Phaedo). Weiter kommt dazu die Mathematik, weil sie von dem Sinnlichen absehen lehrt, obgleich ihr Gegenstand nur noch ein Mittleres zwischen dem Sinnlichen und den Ideen, so dass sie, obgleich schon ein Wissen, doch nicht das höchste ist, sondern das reflektierende, auf Voraussetzungen beruhende Denken, die *διάνοια* zu ihrem Organ hat (Rep.). Vor allem aber bildet die Ergänzung zu dem angeborenen Wissenstriebe die dialektische Kunst, deren Wesen ausführlich und im Gegensatz zu den Methoden anderer Philosophen und zu anderen Wissenschaften beschrieben wird. So namentlich im siebenten Buch der Republik.

6. Als Kunst der Gesprächführung steht die Dialektik im Gegensatz zur Rhetorik der Sophisten, welche nur lehrt des Redners Einzelansicht überredend darstellen, während im Gespräch als dem gemeinschaftlichen Denken und gegenseitigen Überzeugen das Allgemeingiltige erlangt wird. Was dabei hervortreten soll, ist der allgemeine Begriff; darum ist das Kombinieren des Einzelnen die Sache des Dialektikers, der sich darin als Synoptiker zeigt (Rep. Phädr.). Mittel und zugleich Korrektiv für die Begriffsbildung ist das antinomische Verfahren (*ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖν*), wo eine Begriffsbestimmung an den Konsequenzen geprüft wird, die sich aus der hypothetichen Annahme derselben oder ihres Gegenteils ergeben. Nicht sowohl die mehr subjektive Ironie des *Sokrates* als das Verfahren des Eleaten *Zeno* wird im Parmenides und Sophisten als nachahmungswürdiges Beispiel hingestellt, dabei aber immer gegen Sophisten und Eristiker polemisiert, bei welchen dieses Verfahren nicht Mittel, sondern Zweck ist, die auch nicht in den Begriffen selbst die Widersprüche entdecken, sondern durch herangezogene Annahmen sie, und zwar nur an die erscheinenden Dinge heranbringen. Das Hinaufsteigen zu der richtigen, in der Definition ausgesprochenen Begriffsbestimmung (*συναγωγή*) ist aber nicht das Letzte. Vielmehr muss, wenn sie gefunden ist, nach in ihr selbst enthaltenen Gründen die durch den Begriff gesetzte Sphäre in die sie erschöpfenden Arten zerlegt werden. Die begriffsmässige, am besten dichotomische Einteilung (*διαίρεσις*) ist darum ebenso sehr Sache des Dialektikers, wie es die Zurückführung auf den gemeinschaftlichen Begriff war. Während der Eristiker von Einem zum Andern springt,

steigt der Dialektiker allmählich durch alle Zwischenstufen vom Einen zum Vielen herab. Was dann endlich das Verhältnis der Dialektik zur Mathematik betrifft, so geht jene darauf aus, alle Voraussetzungen aufzuheben, um das Prinzip zu gewinnen, während diese sich nie von unbewiesenen Voraussetzungen frei macht.

7. Nur dort, wo er dialektisch geschult ist, wird aus dem Triebe zu philosophieren die wirkliche Philosophie: dialektisch philosophieren heisst wahrhaft oder recht philosophieren (Soph.). Der Eros allein macht es also nicht. Bedenkt man nun, dass im Symposion *Sokrates* geradezu als der Eros selbst gefeiert wird, so beweist dies, dass *Plato* die dialektische Fortbildung und Begründung des Sokratismus als den eigentlichen Fortschritt ansieht, den er zu machen habe. Es macht dies aber ferner erklärlich, wie *Plato* dazu kommen konnte, das dialektische Verfahren dem wahren Wissen gleich zu setzen, demgemäss manchmal Dialektik und Philosophie als gleichbedeutende Worte zu brauchen, und dann wieder sich des Wortes Dialektik zu bedienen, um den Teil seiner Lehren zu bezeichnen, welcher die Begründung für die übrigen enthält. Im letzteren Sinne wird das Wort hinfort hier genommen.

§ 77.

Platos Dialektik.

J. Fr. Herbart, De Platonici systematis fundamento, 1805, in W. W., XII. *Fr. Ad. Treudelenburg*, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Lips. 1826. *Herm. Cohen*, Die Platonische Ideenlehre, in Ztschr. für Völkerpsychol., IV., 1866. *Ders.*, Platons Ideenlehre und die Mathematik, Univ.-Progr. Marbg., 1879. *H. Jackson*, Platos later theory of ideas, im Journal of Philology, X, XI, XIII, XIV, XV (1882 ff.). *A. Auffahrt*, Die Platonische Ideenlehre, Berlin 1883. *Dav. Peipers*, Ontologia Platonica, Leipzig 1883. *Ed. Zeller*, Ueber die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenlehre in den Platon. Schriften, in den S. B. der Berliner Akad., 1887.

1. Das Studium der Megarischen und Eleatischen Lehren, mit denen sich *Plato* nach dem Tode des *Sokrates* ernstlicher beschäftigte, musste ihm die vom *Parmenides* so energisch behauptete Solidarität des Wissens mit dem Sein (s. oben § 36, 2) und die daraus sich ergebende Notwendigkeit ontologischer Untersuchungen um so mehr nahe legen, als das Beispiel der Kyrenaiker bewies, dass jede Annäherung an Heraklitisches Leugnen des Seins selbst Sokratiker in Gefahr brachte, alles Wissen in ein Meinen zu verwandeln, und überhaupt der Sophistik zu verfallen. Es ist daher begreiflich, dass er im Theaetet, dem Programm seiner dialektischen Untersuchungen, den Sophisten und Kyrenaikern, nachdem ihr Sensualismus auf den Heraklitischen „Fluss aller Dinge“ zurückgeführt ist, die Ansichten der Eleaten entgegen-

stellt. Nicht aber als solche, welche die volle Wahrheit besässen. Schon darin, dass diese Gegner der „Fliessenden“ gleichfalls mit einem, später von *Aristoteles* (s. Sext. adv. Math. X) adoptierten Spottnamen als die „Allverfestiger“ bezeichnet werden, ist angedeutet, was nachher ausdrücklich, in Übereinstimmung mit dem vermutlich um die gleiche Zeit geschriebenen Kratylos behauptet wird, dass es gar kein unbewegtes Sein gebe, indem alles an Veränderung und räumlicher Bewegung und also Vielheit Teil habe, so dass, wie jeder Satz als Verknüpfung eines ὄνομα und ῥῆμα, ein unbewegliches und bewegliches Element in sich habe, ebenso auch die wahre Erkenntnis keines der beiden vernachlässigen dürfe. In beiden Dialogen wird übrigens dieser höhere Standpunkt von *Plato* nur angedeutet: ihm träume davon, sagt er.

2. Um diesen höheren Standpunkt zu finden, musste mit derselben Strenge, wie bisher der Heraklitisch-Kyrenaische, der Eleatisch-Megarische Standpunkt kritisiert, und mussten beide genauer verglichen werden. Dies geschieht nun so, dass die Gedankenbestimmungen, auf welchen der Gegensatz beider beruht, in der dem *Zeno* eigentümlichen antinomischen Weise erörtert werden, wobei natürlich nicht *Sokrates*, sondern Eleaten als Leiter des Gesprächs erscheinen, darum aber auch die Sokratische Weise, in einem wahren Gespräch die Sache zu fördern, verschwindet, und dem Dozieren von einer, dem blossen Zunicken von der anderen Seite Platz macht. Ausserdem unterscheiden sich diese Untersuchungen von denen im Theaetet dadurch, dass in ihnen die gnoseologische oder psychologische Seite vor der ontologischen zurücktritt. Im Parmenides (dessen Echtheit freilich nach dem Früheren nicht ausser Zweifel steht) sucht *Plato* zu zeigen, dass der Eleatismus (und also auch die Megarische Lehre), wenn er in Zenonischer Weise Annahmen durch daraus folgende Widersprüche widerlegt glaubt, mit seinen eigenen Waffen zu schlagen sei; da seine Annahme, dass das alle Vielheit ausschliessende Eine wirklich sei, zu gerade ebenso vielen Widersprüchen führe, als die entgegengesetzte (der verschiedenen Physiologen), dass es ein solches Eine nicht, sondern nur sein Gegenteil gebe. Dass die Einleitung und der erste Teil des Gesprächs nach den Ideen zu suchen verspricht, ist in jener antinomischen Untersuchung nicht vergessen; denn die Frage, wie sich das Eine zu dem Vielen (die höchste Idee zu den vielen ihr untergeordneten, und jede derselben zu den Einzelwesen) verhält, ist wirklich Kardinalfrage für die Ideenlehre. Ausserdem wird in dem ersten Teil entwickelt, warum die Ideen nicht als ganz von den Einzelwesen getrennte Allgemeinbegriffe zu fassen seien, und im zweiten, freilich nur sehr im Fluge, darauf hingewiesen, dass der Vereinigungspunkt des Einen und Vielen, der mit dem der

Ruhe und Bewegung zusammenfällt, als zeitlos („momentan“) zu fassen sei. Denselben Gegenstand wie der Parmenides behandelt der Sophist. Dass hier ein unbekannter (nicht ein wirklicher, sondern ein Platonisch idealisierter) Eleat das Gespräch leitet, scheint für das Weitergehen dieses Dialogs, und also mehr für die *Steinhart*sche Anordnung beider Dialoge als für die *Zellers* zu sprechen. Die Ausdrücke sind etwas modifiziert: neben den im Parmenides gebrauchten kommt auch Ruhe und Bewegung, besonders aber Selbiges und Anderes vor, was mehr auf Korrelata als auf kontradiktorisch Entgegengesetztes hinweist. Das Resultat bestätigt auch, dass sie sich so verhalten, dass keins ohne das andere gedacht werden dürfe, und dass eben deswegen nach dem Einen im Vielen, nach dem Selbigen und Beharrenden in dem gesucht werden muss, dessen Wesen ist, immer Anderes zu sein, d. h. im Veränderlichen und Bewegten. Wenn auch meistens in scherzhafter Weise, wird an dieses Resultat antinomischer Untersuchung ein Versuch dichotomischer Zerlegung in Arten geknüpft, die ja (s. oben § 76, 6) jene zur vollständigen Dialektik ergänzte.

3. Jenen Koincidenzpunkt zu suchen, dazu hatten, indem sie ihn nicht befriedigten, die Megarisch-Eleatischen Lehren den *Plato* gebracht; ihn zu finden, dazu verhalf ihm die gründlichere Bekanntschaft mit den Pythagoreern. Schon im Phädros erscheint seine Lehre ganz begründet und zu einem vollständigen System abgeschlossen. In ihm giebt er zu verstehen (wobei man, falls eine so späte Abfassung des Dialogs angenommen werden dürfte, an die bloss mündliche Tradition der Pythagoreer denken könnte), dass ihm die schriftstellerische Thätigkeit nicht mehr genüge, erklärt aber auch, dass nur der als Lehrer auftreten dürfe, der die ganze Natur erforscht habe. Nicht nur aber im Besitz einer Physik, sondern auch in dem seiner Ideenlehre findet man *Plato* überall, wo sich entschiedene Spuren des Pythagoreismus in ihm nachweisen lassen; darum ausser im Phädros im Symposion, und namentlich im Phädon. In keinem seiner Dialoge aber tritt die Begründung derselben und der Zusammenhang mit den früheren Untersuchungen so deutlich hervor, wie im Philebos. In der Streitfrage, ob das Gute in der Lust oder in der Einsicht bestehe, stellt sich *Sokrates*, der, weil es eine ethische Frage, hier das Gespräch leitet, zuerst auf die Seite Derer, welche sich für die Einsicht erklären, geht dann aber dazu über zu zeigen, dass, wenn man in Kynischer Weise die Einsicht zum Gegenteil der Lust mache, dies ebenso einseitig sei, als wenn die Anderen übersehen, dass Lust ohne Bewusstsein, und also ohne Einsicht unmöglich sei. Der ethische Gegensatz der Lust und Einsicht wird dann auf dieselben logischen Gegensätze zurückgeführt, um die es sich im Parmenides und Sophisten gehandelt hatte, auf den

des Vielen und Einen, des Werdens (*γένεσις*) und Seins (*οὐσία*). Aber auch bei dieser Eleatischen Fassung bleibt *Plato* nicht stehen, sondern reduziert sie auf die Pythagoreische Formel (s. § 32, 2) des Unbestimmten und der Begrenzung. Wie in der bestimmten Zahl beides vereinigt ist, so behauptet nun *Plato* trotz alles Vorzugs, welchen er dem zweitgenannten Momente einräumt, dass die Wahrheit nur in einem Dritten, einer Einheit beider, also einem *μικτὸν* oder einer *μικτὴ οὐσία* liege, welche ihrerseits zu ihrem Prinzip (*αἴτιον*) den *νοῦς*, dieses Höchste und Vierte habe. Abgesehen von dem Resultate, welches diese Sätze für die ethische Hauptfrage ergeben, dass in der Reihe der Güter dem *νοῦς* die höchste, der Einsicht aber als dem ihm Verwandteren eine höhere Stelle angewiesen wird als der Lust, ist ihre Bedeutung für die Dialektik diese, dass in ihnen, ziemlich klar ausgesprochen, die ganze Summe der Platonischen Ideenlehre enthalten ist.

4. Das Eine nämlich in und über dem Vielen, das Sein in und über dem Werden, das Selbige in und über dem Wechselnden, das, welches als ein Bestimmtes Eines ist, aber eben als Bestimmtes nicht ohne Anderes, Vieles oder Nichtsein gedacht werden kann, das ist das, was *Plato* mit den allerverschiedensten Namen bezeichnet, bald als *ὄντως ὄν* und *οὐσία*, bald als *λόγος*, bald als *αὐτὸ καθ' αὐτό*, bald als das *αὐτὸ τὸ . . . .*, wo das die Ergänzung bildet, von dessen Idee die Rede ist, bald als das *αὐθ' ἕκαστον*, bald als *ὅ τί ἐστι* oder als das *ὅ ἐστιν ἕκαστον*, bald als *γένος*, bald als *εἶδος*, bald als *εἶδος νοητόν*, bald als *ἰδέα*. Der letzte Name, obgleich er, wenn in der Vielzahl gesprochen wird, am seltensten vorkommt (u. A. Rep. VI. 507 B.), ist der, welcher später sich am meisten eingebürgert hat. Wo wir Ideen sagen, sagt *Plato* meistens *εἴδη*. Was *Plato* unter Ideen versteht, ist schon dadurch angedeutet, dass er sagt, es gebe so viele Ideen als gemeinschaftliche Namen. Verbindet man damit, dass er das, wozu man gelangt, wenn man von den individuellen Unterschieden abzieht, Idee nennt, so kann man sagen, die Platonischen Ideen sind, wie auch der Name andeutet, Arten oder Gattungen, kurz Allgemeinheiten. Sieht man weiter, dass was den Tisch zum Tisch, den Menschen zum Menschen macht, oder wodurch das Grosse gross, das Kleine klein ist, seine Idee genannt wird, so lässt sich der Herbartsche Ausdruck, die Platonischen Ideen seien reine Qualitäten, gleichfalls hören. Rein (*εἰλικρινές*) sind sie um so mehr zu nennen, als jede nur ein einziges Was angiebt, während in den Dingen sie mit anderen vermischt, d. h. verunreinigt erscheint. Dieses dem Gleichnamigen gemeinschaftliche Wesen darf aber nicht als Produkt nur des abstrahierenden Verstandes als eine blosse Vorstellung genommen werden, sondern es subsistiert, hat Realität; ja da die Einzelnen (die Thiere z. B.) vergehen, das All-

gemeine aber (**das Thier**) besteht, so ist die Idee, obgleich nicht sinnlich wahrnehmbar (hier oder dort), sondern ein *νοητόν* (also jenseits oder vielmehr über der Welt des Veränderlichen, *ἐν τόπῳ ὑπερουρανίῳ* vgl. 32, 4), doch das eigentlich (*ὄντως*) Reale, das allein Substanzielle, an welchem Teil habend die einzelnen Dinge allein existieren. Damit aber, dass die Idee das Allgemeine in einer Klasse von Individuen bezeichnet, ist ihr Wesen noch nicht erschöpft. Es muss zugleich die Anaxagorisch-Sokratische Zweckbestimmung mit hineingenommen werden, da die Idee eines Dinges nicht nur angiebt was, sondern auch wozu es ist. Darum nennt *Plato* die Ideen *παραδείγματα* und giebt ihnen zum Prinzipe den *νοῦς*, die zwecksetzende Macht; sie sind die Bestimmungen der Dinge im doppelten Sinne des Wortes. Wenn daher *Herbart* für den Platonismus die mathematische Formel aufstellt, er sei der Quotient des Eleatismus und Heraklitismus, so vergass er das Hineinmultiplizieren des Hauptfaktors, des Sokratismus.

5. Ist aber jede Idee nicht nur das gemeinschaftliche Wesen und wahre Sein der unter ihr befassten Einzelwesen, sondern auch ihr Zweck, so erklären sich die verschiedenen Ausdrücke, deren sich *Plato* bedient, um den ganzen Komplex der Ideen, den *τόπος νοητὸς* wie er ihn nennt, zu einer Einheit zusammenzufassen. Im **Phädon** wird mit ausdrücklicher Anknüpfung an den *Anaxagoras* davor gewarnt, die Bedingungen der Existenz der Dinge für ihren Grund (*αἴτιον*) anzusehen; denn dieser liege in ihrem Zweck. Die Zwecke nun der einzelnen Dinge werden dort mit den Worten: das Bessere, das Beste, d. h. als das relativ Gute bezeichnet, dagegen der letzte Zweck, in dem sich alle Zwecke konzentrieren, als das *ἀγαθόν*, d. h. als das nicht komparativ, sondern schlechthin Gute. Nach dem eben Gesagten ist dies also das *αἴτιον*, der Grund und das Prinzip aller Zwecke. Hält man nun fest, dass die Ideen Zwecke sind, so sind sie alle dem höchsten Zwecke, dem Guten, als ihrem Prinzipe untergeordnet. Als die Idee der Ideen, darum als die Idee schlechthin wird nun wirklich von *Plato* das Gute, oder auch die Idee des Guten überall hingestellt. So besonders in der **Republik**. Es (sie) ist darum Prinzip (*ἀρχή*) des Alls, weil es (sie) Endzweck desselben ist. Es bewegt alles, weil alles nach ihm, dem Unbewegten strebt. Im **Philebos** wird nicht Idee des Guten gesagt, sondern *νοῦς* (auch *σοφία* und *Ζεὺς* kommt vor). Wie beim *Sokrates* und bei den Megarikern, so ist auch bei *Plato* *νοῦς* und *ἀγαθὸν* ganz und gar dasselbe. Wenn man darauf Gewicht gelegt hat, dass im Philebos der *νοῦς* als der Herrscher (*βασιλεύς*) des Himmels und der Erde bezeichnet wird, so muss man bedenken, dass im Staat *Plato* von der Idee des Guten sagt, dass sie in der himmlischen Region herrsche (*βασιλεύει*). Waren nun die Ideen die *ὄντως ὄντα*, so ist das

Gute oder die Idee des Guten das *ὄντως ὄν;* waren sie die *οὐσίαι*, so wird sie als über ihnen stehend *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* sein. Dass *Plato* diese höchste Idee auch *ἕν* genannt habe, braucht man, namentlich wenn man an die Megariker denkt, nicht zu bezweifeln. Gerade wie die unter einer Idee stehenden Einzelwesen durch Teilnahme an ihr, so haben alle Ideen durch Teilnahme an der Idee des Guten (oder durch ihre Gegenwart, *παρουσία*, in ihnen) wahres Sein, so dass sie als die Sonne bezeichnet werden kann, durch welches alles Wachstum und Sein hat.

6. Indem bei *Plato* die eine Idee (der Endzweck) sich in einer Vielheit von Ideen (Zwecken) manifestiert, hat er in seine Dialektik alles aufgenommen, was die bisherige Metaphysik geleistet hat, und ist eben damit über sie hinausgegangen. Wie Pythagoreer und Eleaten sucht er nach dem einen und wahrhaften Sein und findet es. Zugleich aber hat er jenen Begriff mit dem *νοῦς* des *Anaxagoras* und dem Guten des *Sokrates* als Eins gesetzt. Damit hätte er noch nicht mehr geleistet als die Megariker: er hätte eine ethische Monas, den absoluten Zweck als alleiniges Sein. Jetzt aber haben die Untersuchungen im Parmenides, Sophisten und Philebos die Berechtigung der Vielheit gleichfalls nachgewiesen; und durch die Hereinnahme dieses Heraklitisch-atomistischen Moments wird jene Monas zu *μονάδες*, das blosse *ἕν* zu *ἑνάδες*, welcher Namen er sich ausdrücklich bedient, wenn er von Ideen spricht, natürlich ohne den ethischen (Zweck-) Charakter aufzugeben. Alle diese Ideen (Einheiten) sind durch ihre Unterordnung unter die höchste, sie alle befassende Idee ein System, ein *ζῷον* (Organismus), und eben deswegen können (Phileb.) an diesem Inbegriff, gleichsam als Seiten desselben, die Wahrheit, Schönheit und Symmetrie unterschieden werden. Unter dem Guten also ist nichts anderes zu verstehen, als das Princip aller, der natürlichen sowohl als der sittlichen Weltordnung. Dieser eine Weltzweck ist als das *ὂν ὄντως* der Gegenstand der Dialektik, indem sie lehrt, von den Ideen, diesen Bestimmungen der Dinge, zu dem Guten, dieser Bestimmung aller Bestimmungen oder der Bestimmung des Alls aufzusteigen,

7. Nach *Platos* eigner Erklärung muss aber der Dialektiker nicht nur vom Einzelnen zum Allgemeinen hinaufsteigen, sondern auch umgekehrt aus diesem jenes ableiten, und so ist die Frage zu beantworten: wie wird aus dem einen *νοητόν*, dem Guten, der ganze *τόπος* (in späterer Zeit *κόσμος*) *νοητός*, der ganze Komplex relativer Zwecke? Schon uns scheint, da wir bei solchen Ableitungen von erster, zweiter u. s. w. Ordnung sprechen, die Zahl dazu unentbehrlich zu sein; wieviel mehr dem *Plato*, der mit Hilfe der Pythagoreer zu seiner Ideenlehre gekommen war, ja im Philebos geradezu die bestimmte Zahl als ein

solches Mittleres zwischen Unbestimmtem und Grenze erwähnt hatte. Aus den Nachrichten bei *Aristoteles*, welche sorgfältig von *Trendelenburg*, *Zeller*, *Brandis*, *Susemihl* und Anderen zusammengestellt sind, geht hervor, dass namentlich in späterer Zeit *Plato* es liebte, die Ideen mit Zahlen zu bezeichnen. Dass diese Zahlen als Idealzahlen von den gewöhnlichen unterschieden wurden, dass von ihnen gesagt wurde, sie wären nicht summirbar, sie stünden in Rangordnung, verhielten sich wie verschiedene Potenzen u. s. w., das ist erklärbar. Die weiteren Nachrichten zeigen grosse Uebereinstimmung mit den Pythagoreern; denn das ihr *ἄπειρον* bei *Plato* *μικρὸν καὶ μέγα* heisst, wird, wer an das unendlich Grosse und Kleine denkt, kaum eine Aenderung nennen. Die zugleich geometrische Bedeutung der vier ersten Zahlen ist ganz Pythagoreisch, höchstens die Auffassung des Punktes bei *Plato* eigentümlich. Gleiches gilt von der Zusammenstellung der vier ersten Zahlen und der Erkenntnisgrade (vgl. § 32, 4. 5). Wie die besonneneren Pythagoreer mag wohl auch *Plato* in seinen Deduktionen nicht über die Zehnzahl hinaus gegangen sein. Übrigens geht mit der veränderten Bezeichnung offenbar eine modificirte Ansicht Hand in Hand. Das grössere Verlangen, die Kluft zwischen Einheit und Vielheit, daran anschliessend die zwischen Ideen und sinnlicher Existenz auszufüllen, ist selbst ein Beweis, dass die letztere in Achtung gestiegen ist, beweist also eine grössere Entfernung vom Eleatismus. Freilich dass diese durch immer wachsendes Pythagoeriesieren bewerkstelligt wird, enthält etwas dem Rückfall wenigstens Aehnliches. Wie dem sei, man wird kaum behaupten dürfen, dass alles, was *Aristoteles* von *Platos* Zahlenlehre referiert, ganz mit dem übereinstimme, was sich in seinen Dialogen findet.

8. Bei der oben (sub 1) in Erinnerung gebrachten Solidarität von Sein und Wissen müssen die Ideen als die *ὄντως ὄντα* es auch sein, welche die Sicherheit der Erkenntnis ermöglichen. Die Objekte der Wahrnehmung gewährten dieselbe nicht; sie als ein Mittleres zwischen Nichtsein und Sein bewirkten bloss den Augenschein, und höchstens Glauben an sie (vgl. § 76, 2). Die Erkenntnis der Ideen und ihrer Koncentration, des Guten, giebt allein volle Sicherheit. Da sie die *νοητὰ* waren, wird dieses Erkennen *νοῦς*, auch *νόησις* genannt. Darum ist Objekt desselben nur das, welches und in sofern es Teil hat am Guten, und die Idee des Guten wird eben darum die Sonne genannt, welche die Dinge sichtbar (d. h. erkennbar) macht. Es folgt von selbst daraus, dass die philosophische Betrachtung teleologisch oder vielmehr optimistisch sein muss. Zwischen diesem Wissen und den beiden Graden der *δόξα* steht, bald mit dem höheren zusammen unter den gemeinschaftlichen Namen *ἐπιστήμη* gestellt und dann als *διάνοια* von jenem

unterschieden, bald aber selbst ἐπιστήμη im Gegensatz gegen den νοῦς genannt, das diskursive Denken, wie es namentlich in der mathematischen Erkenntnis, dann aber auch dort sich zeigt, wo eine Theorie in Stand setzt, den Grund der Erscheinungen anzugeben. Im Gorgias wird sie, wie später von *Aristoteles*, τέχνη genannt. Ihr Objekt steht als das Sempiterne zwischen dem Ewigen, womit sich die νόησις, und dem Vergänglichen, womit sich die δόξα beschäftigt. In dem berühmten Gleichnis von der Höhle (Rep. VII), das nebenbei noch andere Beziehungen haben mag, zeigt das Sehen der von der Sonne geworfenen Schatten der Bildsäulen, das der von der Sonne erleuchteten Bildwerke selbst, das der ebenso erleuchteten Originale jener Bildwerke, endlich das Schauen der Alles erleuchtenden Sonne selbst, diese Stufenfolge.

9. Aber nicht nur das höchste oder eigentlich alleinige Sein und Gewusste soll das Gute sein, sondern auch das, durch Teilnahme an welchem allein der denkende Menschengeist es und alles Übrige zu erkennen vermag. Nicht nur der Dinge Wachstum und Sichtbarkeit, auch des Auges Sehkraft soll die Sonne geben, die das höchste ὄν, das höchste νοητόν, endlich auch das νοητικόν, und im Philebos νοῦς genannt, die bekannte Aristotelische Definition (s. unten §. 87, 8) sehr nahe legt. Dass derselbe Name (νοῦς) das Objekt unseres Wissens und unser Wissen selber bezeichnet, ist erklärlich, da *Plato* unser Wissen so an jenem Einen Teil nehmen lässt, wie unsere Seele Teil ist der Weltseele, unser Körper des Weltkörpers (Phileb.). Ist aber jenes Eine die Krone und der Inbegriff der Ideen, so versteht sich's wieder von selbst, dass das Erkennen der Ideen aus uns selbst geschöpft wird, die sich in unserem Innern offenbaren. Zur Erklärung dieses Faktums ist die Präexistenz der Seele und das dem irdischen Leben vorausgehende Anschauen der Ideen, an welche der Anblick jedes Schönen die Seele wieder erinnert (ἀνάμνησις), von der der Phädros und andere Dialogen sprechen, nicht nötig. Eben darum aber, und weil die Präexistenz sehr oft mit der für *Plato* unzweifelhaften Postexistenz in Kausalzusammenhang gebracht wird, endlich aber, weil *Plato* an einer Stelle, die gar nicht von der Wiedererinnerung handelt, entschieden behauptet, die Zahl der existierenden Seelen nehme weder zu noch ab, woraus doch folgt, dass die gegenwärtig zur Welt kommenden Seelen vorher schon existierten, wird man schwerlich behaupten können, dass Alles was jener prachtvolle Mythus und Phädros enthält, blosse Einkleidung sei. Vieles darin ist nachweisbar Pythagoreisch. Die Summe der Platonischen Dialektik liesse sich kurz so zusammenfassen: Die Ideen geben den wechselnden Erscheinungen Halt und der Erkenntnis Sicherheit. Man gelangt zu ihnen durch Ausgleichung der fundamentalen

Gegensätze. Sie gipfeln und wurzeln zugleich in der höchsten Idee, dem Guten, diesem eigentlichen Prinzip alles Seins und alles Wissens, von dem aus sie systematisch abgeleitet werden können nur mit Hilfe der Zahlen. Sie leben im Geiste des Menschen, dessen wahres Erkennen darin besteht, dass er ihrer bewusst wird.

§ 78.

Platos Physik.

A. Böckh, De Platonica corporis mundani fabrica, Heidelb. 1809. *Ders.*, Ueber die Bildung der Weltseele, in *Daubs* und *Creuzers* Studien, III, und anderes; wieder abgedruckt in Bd. III seiner Ges. Kleinen Schriften, her. von *F. Ascherson*, Leipz. 1866. *J. J. Fries*, Platons Zahl (Rep. 546), Heidelberg 1823. *Herm. Bonitz*, Disput. Platonicae duae, Dresden 1837. *H. Martin*, Études sur le Timée de Platon, Paris 1841, 2 Vol. *Herm. Siebeck*, Platons Lehre von der Materie, in seinen § 16 citierten Untersuchungen. *J. Bassfreund*, Ueber das zweite Princip des Sinnlichen oder die Materie bei Plato, Leipzig 1886. *Cl. Baeumker*, in seinem § 16 citierten Werk. — *Jos. Steger*, Die Platonische Psychologie (Platon. Studien, III Innsbruck 1872).

1. Wenn die Dialektik das Gute als das alleinige Wissensobjekt erwiesen hat, so kann auch die Physik nur die Aufgabe haben, das Gute in seiner sinnlichen Erscheinung zu betrachten. Da aber die Erscheinungen von der Wahrnehmung perzipiert werden, so kann natürlich eine so strenge Deduktion, wie in der Dialektik, hier nicht erwartet werden. Daher die ausdrückliche Erklärung, dass man sich hier oft mit dem Wahrscheinlichen begnügen, Mythen anstatt der Beweise gelten lassen müsse. Zunächst entsteht die Frage: was ist das, was zu dem Guten oder dem Komplex der Ideen hinzukommen muss, damit es Natur, d. h. Gutes in sinnlicher Erscheinung sei? Natürlich muss dies Prädikate bekommen, die denen des Guten entgegengesetzt sind, und so wird es denn als das blosse Mittel, als das Viele und niemals Seiende, als das Ordnungslose, als das rastlos Bewegte, als das der Ideen Ledige, nicht Wiss- sondern nur Vorstellbare, das *ἄλογον* bezeichnet, das sich zu ihm, dem *ἕν* als das *μικρὸν καὶ μέγα*, zu ihm dem stets Selbigen als das immer Andere verhalte. Dass unter diesem Prinzipe, das seit *Aristoteles* ganz allgemein *ὕλη*, Materie, genannt wird, diesem *συναίτιον* der Welt nicht ein bestimmter Stoff zu verstehen sei, beweisen die negativen Prädikate: qualitätslos, gestaltlos, unsichtbar u. a., die ihm beigelegt werden. Was aber dann? Nach *Aristoteles*, und damit stimmten *Platos* eigene Erklärungen im Timäos, ist es der Raum. Vielleicht sagt man noch besser: die Form der Äusserlichkeit, so dass es nicht nur die Form des Neben-, sondern auch des Nacheinander, aber durchaus nicht Zeit oder das gemessene Nacheinander besagte. (Hält man dies fest, dass hier das Neben- und Nacheinander nicht als geordnetes zu denken, so begreift sich, wie

Ideen, welche Einheiten und rein sind, durch die ὕλη zu einem Dinge, d. h. zu einem chaotischen Zusammen vieler Ideen werden können). Die Hauptsache ist, dass unter jenem ἐκμαγεῖον, welches durch das Hineintretende zu wirklicher Gestaltung wird, durchaus nicht ein irgendwie bestimmter Stoff zu verstehen ist, sondern blosse, des Inhalts harrende Form; eben darum ist es für sich genommen das Nichtseiende, es ist nur eine gewaltsame Abstraktion (νόθῳ λογισμῷ ἁπτόν). Wenn daher der Dualismus des *Plato* zwar nicht ein so grober ist wie der des *Anaxagoras*, so kann doch auch er, wie das ganze Altertum, weil ihm der konkrete Schöpfungsbegriff mangelt, den Dualismus nicht überwinden. Er bleibt Dualist, weil er nicht nachzuweisen vermag, warum die Ideen in die sinnliche Erscheinung treten. Dass er einen Zusammenhang annimmt zwischen dem Grunde, der die eine Idee (des Guten) in eine Vielheit von Ideen spaltet, und dem, warum eine jede Idee sich wieder in einer Vielheit von Dingen zeigt, das geht klar daraus hervor, dass er hier wie dort die Ausdrücke ἄπειρον, μικρὸν καὶ μέγα, πλῆθος, μέθεξις, μίμησις u. s. w. braucht; und ist auch ganz erklärlich, da, wenn es nicht viele Ideen gebe, sinnliche, d. h. an vielen Ideen partizipierende Dinge unmöglich wären. Aber dass ohne Weiteres mit der Vielheit der Ideen auch schon die Vielheit der Abbilder einer jeden Idee abgeleitet, und also im Parmenides, Sophisten und Philebos schon die sinnliche Welt konstruiert sei, ist nicht zuzugeben, obgleich wichtige Autoritäten dies hinsichtlich des Parmenides und Sophisten, fast alle vom Philebos behaupten. Richtiger möchte es sein, in dem ἄπειρον des Philebus nur die ideale Grundlage dessen zu sehen, was im Timäus jenes ἐν ᾧ ist, also die A u s d e h n u n g ü b e r h a u p t, zu der eine nähere Bestimmung (πέρας) hinzukommen muss, wenn man wissen soll, von welcher Ausdehnung die Rede ist, ob von der einen Qualität, die gesteigert, oder eines Begriffes, der erweitert, oder eines Raumes, der gewachsen ist.

2. Der eben hervorgehobene Punkt ist es, bei dem sich der Mangel der Platonischen Lehre zeigt, welche im Phädros die Ideen in einen überweltlichen (ὑπερουράνιος vgl. § 77, 4) Ort versetzt. Wegen dieser ihrer Transscendenz vermögen sie nicht von selbst in die diesseitige Welt einzugreifen, sind energielos, blosse Objekte des Schauens, nicht sich verwirklichend. Was sie von selbst nicht vermögen, das kann, soll es anders geschehen, nur durch eine hinzutretende Macht bewirkt werden; und diese ist die Gottheit, welche so der Werkmeister der Dinge ist. Die Behauptung, dass bei *Plato* die Idee des Guten mit der Gottheit zusammenfalle, ist nur insofern richtig, als in seiner Dialektik er wirklich keiner Gottheit neben jener Idee bedarf. Der Endzweck des Alls ist, da der Zweck Grund war, zureichender Grund

der Ideen, wenn auch nicht nachgewiesen ist, warum der Ideen gerade so viele sind. Eben darum ist auch das *αἴτιον* im Philebos nicht von der Idee des Guten unterschieden, und die Bezeichnung *νοῦς* für dieselbe von *Sokrates* und den Megarikern herübergenommen. Ganz anders aber gestaltet sich, wie trotz der herrschend gewordenen Ansichten über die Identität des Guten und der Gottheit, besonders im Anschluss an den Timäos angenommen werden kann, die Sache, wo *Plato* zur Physik übergeht. Je greller der Gegensatz zwischen dem Guten als *ὂν ὄντως* und der Materie als dem *ἕτερον* und also *μὴ ὄν*, desto mehr, je weniger grell, desto weniger bedarf es eines Dritten, um den Eintritt jenes in diese zu erklären. Darum bedarf *Aristoteles* (s. § 87, 9) und auch die Emanationslehre der Neuplatoniker (s. § 128, 2) nicht mehr, wohl aber bedarf die Physik des *Plato* eines Deus ex machina. Dabei ist der Unterschied, ob man sagt: Gott ist bei *Plato* ein anderes Wesen als das Gute, oder: er ist nur eine andere Seite an der Idee des Guten, nur für den wichtig, welcher mit Fragen zum *Plato* tritt, zu deren Verständnis, und also mehr noch zu ihrer Beantwortung Jahrhunderte vergehen mussten, z. B. nach der Persönlichkeit Gottes. Die Ideen, diese ewigen Urbilder, schaut Gott, er schaut sie aber so wie der Poet seine Ideale, indem er sie zugleich erzeugt (Rep.), und pflanzt nun dieselben der Materie ein. Die Bezeichnung für Gott, dass er sei *ὅθεν φύεται*, für die Materie, sie sei *ἐν ᾧ γίγνεται τὸ γιγνόμενον*, ist ebenso erklärlich, als dass Gott die Rolle des Vaters, der Materie aber die der Mutter oder auch der mütterlichen Amme, jenem des *αἴτιον*, d. h. des Grundes, dieser des *συναίτιον* oder der Bedingung übertragen wird. Der nicht sowohl zeitliche als logische Grund und Anfang der Welt ist dem *Plato*, dass das Gute durch Vermittelung der selbst guten und neidlosen Gottheit, die alles sich möglichst ähnlich machen will, der Materie eingepflanzt oder eingezeugt wird, und so die Welt entsteht. Darum ist sie der *υἱὸς μονογενὴς* der Gottheit, ist *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, weil sie, wie die Gottheit, gut ist; sie kann vor ihrem Entstehen der zukünftige, nach demselben der wahrnehmbare (der zweite geschaffene) Gott, jedenfalls aber selige Gottheit genannt werden. War der ganze Komplex der Ideen ein *ζῶον ἀΐδιον* oder *νοητόν*, d. h. ein ewiger oder intelligibler Organismus genannt worden, so wird, indem jetzt vernünftige Zweckmässigkeit (*νοῦς*) dem an sich Ungeordneten und also *ἄλογον*, in welchem nur äussere Notwendigkeit herrscht, als ihrem Leibe eingepflanzt ist, das Ebenbild jenes ersteren Organismus ein *ζῶον ἔννουν* genannt werden müssen. Überall in diesem Organismus sind daher diese beiden Momente zu unterscheiden: das Göttliche, die Zweckmässigkeit, und dann wieder das blosse Notwendige, das jenem als unerlässliche Bedingung dient.

3. Für das erste Hineintreten zweckmässigen Zusammenhanges in die Unordnung bedurfte *Plato* einer die Ordnung setzenden Gottheit. Aber auch der Bestand dieser Verbindung scheint ihm, zwar nicht der immerwährenden Dazwischenkunft der Gottheit, die er leugnet, wohl aber eines vermittelnden Gliedes zu bedürfen. Ausserdem dass die durch gleiche Termini angedeutete Ähnlichkeit der Aufgaben den Gedanken nahe legte, so wie dort, wo die Vielheit der Ideen abgeleitet ward, so auch hier, wo erklärt werden soll, wie jede der vielen Ideen wieder in einer Vielheit existiert, die Hilfe der Zahlen in Anspruch zu nehmen; ausserdem ferner, dass ja wiederholt die Zahlen als das Mittlere zwischen dem *νοητὸν* und *αἰσθητὸν* bezeichnet waren, hat wohl auch dies den *Plato* bestimmt: dass er wie alle Menschen an dem mathematisch Regelmässigen eine Freude hatte, die der an einer zweckmässigen Ordnung nahe verwandt ist. Kurz: die von Zahlen beherrschte Harmonie wird von ihm zu dem Vermittelungsgliede gemacht, wodurch zweckmässige Ordnung als *νοῦς* an die Äusserlichkeit als das *σῶμα* gebunden wird. Dass sie in dieser Mittelstellung gerade so genannt wird wie das, was im menschlichen Individuum den Leib mit der Vernunft verbindet, nämlich „Seele", ist erklärlich; und unter der Weltseele *Platos* ist schwerlich etwas anderes zu verstehen als die das All beherrschende mathematische Ordnung oder die in ihm waltenden harmonischen Verhältnisse. Dann aber ist es auch ganz begreiflich, warum *Plato* die Weltseele als eine aus doppelter Natur zusammengesetzte bezeichnet, und sie darstellt als eine Zahlenreihe, deren sieben Glieder sich wie 1, 2, 3—4, 9—8, 27 verhalten, so dass, wie *Böckh* nachgewiesen hat, die Elemente des astronomischen, wie die des harmonischen Systems in der Gliederung einer diatonischen Tonleiter aus ihnen, künstlich genug, abgeleitet werden können.

4. Auch die weitere Darstellung, dass die so geschaffene Weltseele die Form zweier, nicht in einer Ebene liegenden Kreise mit gemeinschaftlichem Mittelpunkte erhalten habe, von denen der innere, in sieben Kreise gespaltene in einer, der äussere, unzerspaltene in der entgegengesetzten Richtung sich bewegt, ist, wenn man an den Fixsternhimmel, die sieben Planetenkreise und die an die Weltaxe befestigte Erde denkt, ganz erklärlich. (*Gruppes* Versuch, *Plato* viel ausgebildetere astronomische Vorstellungen zu vindizieren, ist von *Böckh* mit Erfolg bekämpft worden). Vermittelst der mathematischen Ordnung ist es möglich, dass die sinnliche Welt Erscheinung der absoluten Zweckmässigkeit, des Guten, darin der Gottheit ähnlich, und vermöge dieser Gottähnlichkeit, so weit ihre Natur das erlaubt, der göttlichen Eigenschaften teilhaft wird. So wird die Welt, weil sie es der eigentlichen Ewigkeit nicht werden kann, wenigstens des bewegten Abbildes

der Ewigkeit, der Zeit teilhaft, in der das ruhige Ist der Ewigkeit zum War und Wirdsein ausgedehnt ist. Damit aber Zeit sei, werden an die Planeten die Weltkörper angeheftet, vor Allem Sonne und Mond, die darum vorzugsweise Organe der Zeit heissen. Aber auch anderes kommt vermöge ihrer Gottähnlichkeit der Welt zu. So die Einheit, so die Vollkommenheit in Form und Bewegung. Die Kugelform ist die höchste aller Formen. Alles umfassend erhält sich die Welt in schöner Selbstgenügsamkeit, indem im Kreislauf aller Dinge sie von sich selber zehrt, nichts Fremdes einatmet; endlich ist die in sich selbst zurückkehrende Bewegung die vollkommenste, weil ein Abbild des bei sich selbst seienden Denkens.

5. Treten in den letzten Sätzen Eleatische Anklänge hervor, so dort, wo nicht mehr wie bisher die ganze Welt, sondern die eine Seite derselben, das *σῶμα* betrachtet, und namentlich wo mehr in das Detail gegangen wird, neben den Anlehnungen an die Pythagoreer auch die an die Physiologen. Es giebt kaum irgend einen bedeutenden Lehrpunkt der Früheren, den *Plato* nicht aufnähme. Wodurch er aber sich von ihnen unterscheidet und zugleich mit sich selbst, der doch die Grundbegriffe der früheren Naturphilosophen (im Parmenides z. B.) bekämpft hatte, in Einklang bleibt, ist die durchweg teleologische Begründung der ganzen Physik. Und zwar ist es eine Teleologie, deren Ziel der Mensch als Träger der sittlichen Ordnung ist. Obgleich der Timäos der Form nach eine Fortsetzung des Staates ist, so ist doch, wie *Plato* selbst erklärt, das sachliche Verhältnis dies, dass der Timäos zeigt, wie der Mensch ins Dasein gerufen, der Staat dagegen, wie er ausgebildet wird. In jenem soll gezeigt werden, wie die Welt, diese unbewusste Erscheinung des Guten, endlich bei dem Menschen, dem bewussten Vollbringer desselben anlangt. Teleologisch ist sogleich die Ableitung der Elemente (*στοιχεῖα*): Feuer und Erde sind notwendig als Mittel der Sicht- und Tastbarkeit; zwei aber bedürfen eines Vermittelnden, ja zweier, weil die Dreizahl nur Fläche und erst die Vierzahl ganze Körperlichkeit ist (vgl. § 32, 4). Das beste, ja das möglichst harmonische Verhältnis unter diesen ist die stetige Proportion, so dass sich in der alles umfassenden Welt das Feuer zur Luft wie diese zum Wasser und wieder dieses zur Erde verhält. Da die primitive Materie bei *Plato* nur die Form der Räumlichkeit ist, so muss er die Unterschiede jener vier aus Raumfigurationen ableiten. Wie die Pythagoreer weist er jedem dieser Elemente seine eigene Raumform zu; nur unterscheidet er sich von ihnen darin, dass ihm der Äther nur feinere Luft ist, und besonders dadurch, dass er der stereometrischen Konstruktion der Elemente eine planimetrische als Begründung vorausschickt. Da nämlich die Seitenflächen der regelmässigen Körper (Tetraeder,

Oktaeder, Ikohaeder, Würfel; das Dodekaeder fällt bei ihm für die Elemente aus) entweder Dreiecke sind oder in solche bestimmter Arten zerfällt werden können, so lässt er den Raum zuerst in lauter Dreiecke zerfallen, ein planimetrischer Atomismus, bei dem die elementaren Raumformen der Pythagoreer zu solchen zweiter Ordnung werden. Dies macht es ihm möglich, den Übergang des einen Elementes in das andere im Gegensatz zum *Empedokles* nicht nur anzunehmen, sondern anschaulich zu machen. Dagegen schliesst er sich dem *Empedokles* an im Leugnen des Leeren, und die Unmöglichkeit desselben benutzt er so oft zur Erklärung gewisser Erscheinungen, dass er der Urheber der Theorie vom *horror vacui* genannt werden kann. An *Anaxagoras* und die Atomiker erinnert, dass es die gleichartigen Teilchen sein sollen, die sich finden. Diese Anziehung des Gleichartigen dient ihm zugleich zum Ableiten des Schweren und Leichten, das er mit dem Dichten und Dünnen identifiziert, da, indem ja der Himmel die Erde umgiebt, er ebenso wohl oben als unten ist, dieser Unterschied also der früheren Physiologen ihm keinen Sinn hat. Aus der Verbindung der vier Elemente entstehen die verschiedenen Stoffe, die besonders nach den Wirkungen betrachtet werden, die sie auf die Sinnesorgane äussern.

6. Das eben Gesagte ist schon ein Beweis, dass *Plato* sich für das Unorganische weniger interessiert als für das Lebendige. Wie die Welt nämlich, um dem durch sich selbst Lebenden möglichst ähnlich zu sein, selbst ein Lebendiges sein musste, so muss sie auch alle Arten von Lebendigem befassen. Darum zunächst Unsterbliches. Das sind die Gestirne, die gewordenen Gottheiten (*θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοί*), die das Volk als Götter verehrt: die Fixsterne als die ganz in sich befriedigten, darum ruhigen; dann die rastlos kreisenden Planeten; endlich die Erde, die ehrwürdigste der Gottheiten, die innerhalb des Himmels erzeugt sind, sie, deren Kinder die olympischen Götter und dann weiter die Dämonen sind. Als entstanden sind alle diese Götter zwar nicht ewig oder von sich aus unsterblich, aber sie werden nie aufhören. Ihrer Thätigkeit ist das Hervorbringen des Sterblichen, welches die Luft, das Wasser und die Erde bewohnt, übergeben; nur mit der Ausnahme, dass im Menschen der Keim des Unsterblichen vom ersten Werkmeister abstammt, der eine bestimmte Zahl von Seelen schuf, und dann, sich selbst zur Ruhe setzend, sie den jüngeren Göttern zur Bekleidung mit einer gröberen Seele und einem Leibe überliess. Dieser Leib nun ist hinsichtlich seiner Bestandteile gleichsam ein Extrakt aus dem, was die ganze Welt ist, hinsichtlich seiner Form wenigstens in seinem edelsten Organ eine Wiederholung des Weltalls; und so ist, da es sich mit seiner Vernunft und Seele gerade so verhält, der Mensch die Welt im Kleinen. Ihm zu dienen ist die Bestimmung

des Übrigen, der Pflanzen, dass sie seine Nahrung seien, der Tiere, dass sie unwürdigen Menschenseelen nach dem Tode zum Wohnort dienen. So teleologisch wie hier alles Übrige, wird auch der Mensch betrachtet. Die rein physikalischen Erklärungen werden nicht verworfen, aber für unzureichend erklärt, sie lehren nur die Bedingungen kennen, unter denen; nicht den eigentlichen Grund, warum ein Organ fungiert. Viel mehr Gewicht als darauf, wie das Sehen zu Stande kommt, legt *Plato* darauf, dass es den Zugang zum höchsten aller Güter, zum Wissen eröffne.

7. Wie im Weltganzen vernünftige Zweckmässigkeit mit starrer Notwendigkeit verbunden war, so erscheint in dem Menschen das *λογιστικὸν μέρος*, die an das Haupt gebundene Vernunft, verknüpft mit der auf Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse gehenden Begierde (*ἐπιθυμητικόν*), die ihr Organ an dem Unterleibe hat. Wie zwischen beiden Organen die Brust sich findet, so ist auch der vernünftige und begierliche Teil der Seele durch den im Herzen thronenden *θυμὸς* verbunden, jenen thatkräftigen männlichen Teil der sterblichen, von den zweiten Göttern bereiteten Seele, dessen Bestimmung ist, Werkzeug des Unsterblichen im Menschen, der vom obersten Werkmeister kommenden Vernunft zu werden, und auf ihren Befehl die Begierden in Zaum zu halten, der aber freilich oft gerade den letzteren dienstbar wird. Dass diese Triplizität in der Seele, welche wegen der Aufgabe des Timäos in diesem Dialog nur von ihrer praktischen Seite betrachtet wird, ganz der theoretischen Dreiheit von Wahrnehmung, Vorstellung und Wissen korrespondiert, ist von *Plato* hinsichtlich der ersten und dritten sehr oft, hinsichtlich der mittleren seltener und mehr indirekt, aber doch auch ausgesprochen. Da die Seele das eigentliche Lebensprinzip ist, so ist es ein logischer Widerspruch, dass sie nicht leben sollte. Die Sempiternität derselben sowohl als Prä- als auch als Post-Existenz wird von *Plato* auf das entschiedenste behauptet, und namentlich im Phädon und der Republik sind die wesentlichsten Gründe dafür zusammengestellt worden: von dem Weltgesetz, dass aus allem sein Entgegengesetztes, also aus dem Tode Leben hervorgehe und der Unmöglichkeit an, dass ein Einfaches sich auflöse, bis zu dem Argument, dass der Besitz der ewigen Wahrheit die Ewigkeit dessen, der sie besitzt, verbürge.

§ 79.

Platos Ethik.

Ad. Trendelenburg, De Platonis Philebi consilio, Berol. 1837. *Theod. Wehrmann*, Platonis de summo bono doctrina, Berol. 1843. *Fr. Susemihl*, Ueber die Gütertafel im Philebus, im Philologus, Suppl. II, Göttingen 1863. *Rud. Hirzel*, Ueber den Unterschied der σωφροσύνη und δικαιοσύνη in Pl.'s Republ., im Hermes, VIII, 1874. — *Tob.*

Wildauer, im zweiten Teil der § 64 genannten Schrift: Plato's Lehre vom Willen, Innsbruck 1879. — *A. Krohn*, Der Platonische Staat, Halle 1876. *K. F. Hermann*, Die historischen Elemente des Platonischen Staatsideals, in s. Gesamm. Abhandlungen, Göttingen 1849. *K. Hildenbrand*, Geschichte und System der Staats- und Rechtsphilosophie, I (Das klassische Alterthum), Leipzig 1860. — *C. Nohle*, Die Staatslehre Platos, Jena 1880.

1. Wenn die ganze Philosophie, so muss natürlich auch die Ethik nur das Gute betrachten. Hier aber wird es betrachtet, wie es den Inhalt des menschlichen Wollens bildet, und das giebt, was man wohl das höchste Gut, dessen Verwirklichung man Tugend zu nennen pflegt. Auch in der Bestimmung dieses Gutes stellt sich *Plato* über die einseitigen Auffassungen der Früheren. Gegen die Hedoniker erklärt er sich im Theätet so sehr, dass er fast daran heranstreift, die Flucht vor der Lust anzuraten. Dieser zweiten Einseitigkeit aber tritt er im Philebos entgegen, wo er gegen beide Übertreibungen dies geltend macht, dass nur das Schöne und also Massvolle gut sein könne. Alles Masslose und Übertriebene in dieser Hinsicht gilt ihm als Krankheit der Seele; ihre Gesundheit sieht er in der durch Einsicht bedingten Lust, in der Glückseligkeit, die mit der Tugend zusammenfällt, weil diese um ihrer selbst willen gewollt wird. Dieses normale Verhältnis, die wahre Tugend, ist weder Naturgabe, denn „Niemand ist von Natur gut", noch ist sie Produkt der Willkür, denn da würden alle tugendhaft sein, indem niemand freiwillig böse ist, sondern wie hinsichtlich der Philosophie überhaupt gezeigt war, so muss auch bei der wahren (d. i. philosophischen) Tugend der sittlichen Anlage die Kultur nachhelfen. Die Tugend will gelehrt sein, und die Erziehung ist in *Platos* Ethik einer der wichtigsten Punkte.

2. *Sokrates* hatte diese, dem μέτρον ἄριστον entsprechende Tugend in seinem Leben ohne Härte und Übertreibungen dargestellt, dabei aber Gewicht darauf gelegt, dass die Tugend, weil Einsicht, nur eine sei. Auch aus der Begriffsbestimmung der Tugend sucht *Plato* den abstrakten Charakter zu entfernen, und fasst daher dieselbe als konkrete Einheit, d. h. als einen Inbegriff oder ein System von Tugenden. Es sind dies die berühmten Kardinaltugenden. Im Protagoras werden noch fünf Haupttugenden angegeben, Indem im Eutyphron die eine dieser Tugenden, die ὁσιότης, auf die Gerechtigkeit reduziert wird, ist es erklärlich, wie im Symposion bloss von vieren die Rede sein kann. Diese nun werden (Rep.) so mit der Platonischen Psychologie in Verbindung gesetzt, dass durch die vernünftige Regelung des λογιστικὸν die σοφία im Gegensatz zur μωρία, des θυμοειδὲς die ἀνδρία im Gegensatz zur δειλία, endlich des ἐπιθυμητικὸν die σωφροσύνη im Gegensatz zur ἀκολασία entsteht. Die vierte Tugend, die δικαιοσύνη, welche in dem richtigen Verhältnisse aller jener Momente besteht,

kann deshalb die formelle, sie kann aber auch die allumfassende Tugend genannt werden, wie denn im Staat sie als Gesundheit der Seele bezeichnet wird, und die Ethik sich als die Erforschung des Gerechten ankündigt. Dabei ist es bei jener Indentifikation von Heiligkeit und Gerechtigkeit kein Widerspruch, wenn dazwischen z. B. im Theaetet, im Phädros, ja im Staate selbst bei Gelegenheit der Erziehung, besonders aber in den Gesetzen das allergrösste Gewicht gerade auf jene und die mit ihr zusammenfallende Gottähnlichkeit gelegt wird. Da nach *Plato* die Tugend in der Bethätigung der eignen Natur besteht, oder dessen, was einer allein oder am besten kann, so macht die Bethätigung dessen, was zum Menschen macht, also des *λογιστικόν*, zum Tugendhaften. Darum ist die Tugend *φρόνησις*. In voller Entfaltung ist sie Gerechtigkeit, ihre höchste Stufe die Weisheit, die sich in der Philosophie, d. h. der Vernünftigkeit des ganzen Menschen manifestiert.

3. Das Weitere aber ist, dass *Plato* nicht dabei stehen bleibt, das System der Tugenden an dem isolierten Einzelwesen darzustellen, sondern sie im Staate, wo sie im vergrösserten Massstabe zu sehen sind, betrachtet. Der Staat ist ihm der Mensch im Grossen, und der Parallelismus zwischen seiner Anthropologie und seiner Physiologie des Staates zeigt sich überall. Die gesetzgebende und richtende Thätigkeit im Staate ist ihm ganz dasselbe, was die hygienische und therapeutische bei der Behandlung des Menschen: dort wie hier handelt es sich um Schutz der Gesundheit (Gerechtigkeit). War aber der Mensch die Welt im Kleinen, so ergeben sich auch die Parallelen zwischen politischen und kosmischen Verhältnissen und Gesetzen von selbst. Die ethischen und politischen Aufgaben gehen so zusammen, dass einmal nur die Tugenden der Einzelnen den guten Staat ermöglichen, andrerseits nur der gute Staat der ganzen Tugend Spielraum giebt und sie möglich macht. Das sittliche Leben in einem guten Staate ist die höchste denkbare Sittlichkeit. *Plato* beginnt seine Untersuchungen mit der Frage, warum (nicht wie) der Staat auch nur als Notstaat entsteht, und findet den Grund in den verschiedenen Bedürfnissen, welche zu einer Teilung der Arbeit, und darum also, wenn auch *in minimo*, schon dazu führen, dass Jeder seine Stelle einnehme und das ihm Zukommende thue, worin eben die Gerechtigkeit besteht. Viel mehr aber als in dem Notstaat realisiert sich die Gerechtigkeit in dem organischen (Vernunft-) Staat, der wie ein einziger gerechter Mann erscheint, indem der Dreiheit der Seelenfunktionen die drei Stände der *χρηματιστικοί*, der *ἐπίκουροι* (manchmal auch *φύλακες* genannt) und der *ἄρχοντες* (gewöhnlich *φύλακες*), d. h. der Nähr-, Wehr- und Leit- oder Lehrstand entsprechen, deren Gerechtigkeit sich so zeigt, dass der erste besonders die Mässigung, der zweite die Tapferkeit, der dritte

die Weisheit repräsentiert. (Im Vorübergehen weist *Plato* darauf hin, dass dieselbe Dreiheit sich ethnologisch in den Phöniciern, Skythen und Hellenen erkennen lasse). Nicht nur die persönlichen Verhältnisse und Erfahrungen des *Plato*, sondern auch seine Metaphysik, deren Summe war, dass das Einzelne wertlos, mussten ihn zu einer antidemokratischen Politik führen. Demgemäss bestimmt er die Aristokratie als die allein vernünftige Verfassung des Staates, wobei es ihm aber als ein unwesentlicher Unterschied erscheint, ob derselbe eine monarchische Spitze hat, ob nicht.

4. Je mehr *Plato* einsah, dass an dem Egoismus der partikularen Interessen Athen zu Grunde ging, um so mehr schien es ihm notwendig, diesem seine Quellen abzuschneiden, und Einrichtungen zu ersinnen, bei denen die Menschen gewöhnt würden, sich über die Ganzheit, deren Glieder sie sind, zu vergessen. Zu dem Letzteren schien das Aufwachsen in ganz bestimmten Ständen, welche nicht die Geburt, sondern die das Talent berücksichtigende Regierung bestimmt, ein gutes Mittel zu sein. Das Erstere wieder schien am sichersten erreicht zu werden, wennn alles Mein und Dein, daher das Privateigentum, die Privathäuslichkeit, das exklusive Eigenthum an Weib und Kind u. s. w. bei den aktiven Bürgern, den Verteidigern und den Wächtern des Staates aufgehoben wird. Dies sind die leitenden Gesichtspunkte bei seinen, schon damals von Vielen verlachten Vorschlägen, von denen übrigens keiner rein aus der Luft gegriffen ist, sondern zu denen er Annäherungen in der Verfassung fand, die er überhaupt, ohne ihre Mängel zu verkennen, am höchsten stellte, in der Spartanischen. Da gab es Heloten und Periöken, zu denen er seine Arbeiter macht; da gab es Speisegenossenschaften; da gab es mehr gelockerte Ehen; da wurden die Kinder früh ganz Eigentum des Staates; da gab es ursprünglich ein Verbot des Geldes u. s. w. Alles dies wird nun mit an Übertreibung streifender Konsequenz durchgeführt, und dem eingerissenen Egoismus gegenüber gefordert, dass der Mensch lediglich Bürger sei. Da dies nur dort geschehen wird, wo die Liebe zum Wahren (Guten) die durchdringt, die an der Spitze des Staates stehn, so ist die Erziehung dieser, der Wächter, ein Hauptpunkt in der Politik *Platos*. Mit der Musik beginnt dieselbe, die Gymnastik folgt ihr erst nach. Daran schliesst sich die Mathematik in allen ihren Teilen. Endlich im dreissigsten Jahre erfolgt die Einführung in die Dialektik, durch welche geschult, nach fünfzehn Jahren praktischer Übung in Krieg und Staatsverwaltung, die Funfzigjährigen in die Staatsregierung eingreifen, nicht aus Lust, sondern weil das Wohl des Staates dieses fordert. Alles, was irgendwie die Begierden und Leidenschaften aufregt, muss aus der Erziehung entfernt werden, daher die

dramatischen Aufführungen und ebenso die Erzählung der Götterfabeln, aus welchen die Dramen gebildet wurden. Die zuerst befremdende Erscheinung, dass gerade der „Dichter unter den Philosophen“ die Kunst gegen die nützliche blosse Kunstfertigkeit (die *τέχνη μιμησομένη* gegen die *χρησομένη* und *ποιήσουσα*) zurücksetzt, erklärt sich aus der sittlichen Verwilderung, die *Plato* bei den Theaterbesuchern wahrnahm. Wie ein Staat, in dem die Philosophen herrschen, sich im Frieden gestaltet, wie er die grösste Gerechtigkeit und Glückseligkeit vereint, das hatte *Plato* in seinem Staate gezeigt; der Bruchstück gebliebene Kritias sollte an dem Beispiel Athens in einer fingierten Urzeit zeigen, wie ein solcher Staat auch im Kriege sich bewährt, und einen viel grösseren (Atlantis) überwindet, in dem mehr orientalische Pracht und Sinnlichkeit herrscht.

5. *Plato* sieht sehr gut ein, dass eine Aristokratie nur möglich ist bei einer geringen Ausdehnung des Staates. Er verlangt daher, dass die Wächter nicht nur durch ihre Einwirkung bei den Eheschliessungen die Vortrefflichkeit, sondern durch Ehe- und andere Verbote die Zahl der Geburten controlieren. Abgesehen von mathematischen Gründen, welche bei Gelegenheit der sprichwörtlich gewordenen schwierigen Platonischen Zahlen angedeutet werden, scheint ihm (allerdings erst in der späten Schrift über die Gesetze) die Zahl 5040 die beste für die Hausstände zu sein. Die Vernachlässigung der notwendigen Rücksichten auf die normale Vergrösserung des Staates u. dgl. lässt auch den besten Staat entarten, und neben der ausführlichen Physiologie des Staates giebt *Plato* auch eine kurze Pathologie desselben: die Entartungen des Staates entsprechen ganz den unsittlichen Zuständen des Einzelnen. Dem leidenschaftlich Ehrgeizigen entspricht die Oligarchie, in der die Reichen herrschen; dem von Begierden hin und her Gerissenen die Demokratie mit ihrer Gleichheit und ihrem blossen Schein der Freiheit. Endlich wie bei dem *ἀκόλαστος* sich zuletzt eine einzige Begierde des ganzen Menschen bemächtigt, so endet überall die Demokratie in der Tyrannis, der schlechtesten Staatsform, wie das aristokratische Königtum die beste gewesen war.

6. Und doch hat gerade die schlimmste aller Entartungen des Staates, die Gewaltherrschaft, etwas dem *Plato* Willkommnes. So wenig er nämlich zugiebt, dass sein Staat absolut unausführbar, so sieht er doch ein, dass der gegenwärtige Zustand Athens die Bedingungen zu seiner Verwirklichung nicht darbietet. Ein neues Geschlecht, erzogen fern von der gegenwärtigen Generation, wäre allein fähig, einer Verfassung, wie sie *Plato* sich denkt, sich freiwillig zu unterwerfen. Da aber um in eine solche Erziehung ihrer Kinder zu willigen, die heutige Generation vernünftig schon sein müsste, so scheint aus diesem Cirkel

nur das herauszuhelfen, dass ein weisheitsliebender Gewaltherrscher alle diese Einrichtungen mit Gewalt einführte. Vielleicht schwebte dem *Plato* vor, was *Pisistratos* für die Solonische Verfassung geworden war, als er den Versuch machte, den jüngeren *Dionysios* der Weisheit zu gewinnen. Das Fehlschlagen dieses Versuches liess ihn nicht an der Ausführbarkeit seiner Vorschläge verzweifeln. Dass sie auch ohne diesen Tyrannen als *deus ex machina* den gegebenen Verhältnissen angepasst werden könnten, das sollten wohl die Werke darthun, die später als der Staat sei es geschrieben, sei es entworfen wurden. In dem im Anschluss an den Kritias geplanten Hermokrates sollte vielleicht gezeigt werden, dass mindestens in dorisch organisierten Staaten, wie die durch *Hermokrates* verbundenen sizilischen Städte waren, durch weise Reformen das Ziel erreicht werden könne. Und als habe *Plato*, je älter er wurde um so mehr gewünscht, die Keime zum Besseren, die in Sizilien auszustreuen er nicht mehr hoffen durfte, in grösserer Nähe aufgehn zu sehn, macht er endlich in den Gesetzen den Versuch zu zeigen, dass selbst in seiner so verdorbenen Zeit, wenn bei Gründung einer dorischen Kolonie zugleich Rücksicht genommen werde auf attische Bildung, ein Staat entstehen könne, der zwar nicht der in der Republik geschilderte Vernunftstaat sein werde, wohl aber der zweitbeste, ein Gesetzstaat nämlich, in dem gute Gesetze die Stelle der das Gesetz unnütz machenden philosophischen Herrscher vertreten. Die Nachgiebigkeit gegen die schlechte Wirklickeit, die sich in der Schilderung dieses Gesetzstaates zeigt, und die zu ihrer notwendigen Folge eine populär reflektierende, zum gemeinen Bewusstsein sich herablassende Darstellung hat, ist nicht nur als eine, durch *Platos* Erfahrungen auf dem politischen Gebiete bewirkte und darum auf dieses Gebiet beschränkte anzusehen. Vielmehr geht sie Hand in Hand damit, dass er immer mehr die Unmöglichkeit einsah, auf rein dialektischem Wege zu den einzelnen Ideen und von diesen zu den Dingen zu gelangen. Das Verlangen, die Kluft zwischen dem Idealen und Realen zu füllen, das ihn dahin brachte (§ 77, 2) bei der in der *διάνοια* wurzelnden Mathematik Anlehen zu machen, lässt ihn auch hier seine Anforderungen herabstimmen. Was die Gesetze im Vergleich zur Republik vor allem bezeichnet, ist eine trübe, oft an Bitterkeit streifende Weltansicht, die sich zuletzt sogar zu der freilich nur kurz angedeuteten Annahme einer bösen Weltseele, d. h. einer neben der die Welt beherrschenden Ordnung alles verwirrenden Unordnung verirrt Das Misstrauen in die Ausführbarkeit der Ideen, die der Athenische Gesetzgeber *(Plato)* dem Kretenser und Lakedämonier entwickelt, erzeugt diese Stimmung. Und doch hat der Gesetzgeber hier schon auf vieles verzichtet, was er in der Republik

noch gefordert hatte. Die Güter- und Weibergemeinschaft fehlt; es fehlt die an Kasten erinnernde Trennung der Stände, die hier durch eine auf Census beruhende Vierklassen-Einteilung vertreten wird. Anderes, das bei einer besseren Ansicht von den Menschen er von ihnen erwartet hätte, wie die Teilnahme der höheren Klassen an den Wahlen, findet er notwendig durch Androhung von Strafen dem fingierten Staate sicher zu stellen. Überhaupt wird eine solche Masse von Gesetzen gegeben, dass es ersichtlich ist, wie Weniges *Plato* glaubt der Genialität der Regierenden überlassen zu dürfen. Man kann sich, wenn man die Gesetze mit der Republik vergleicht, kaum wundern, wenn immer wieder sich Stimmen erheben, die den ersteren (wenigstens einigen Teilen derselben) den Platonischen Ursprung absprechen.

7. Aber selbst in den Stimmungen, in welchen das resignierende Einschiebsel (?) des neunten Buches der Republik oder in welchen die Gesetze geschrieben wurden, kommt *Plato* nicht zu der entsagenden Verzweiflung, die mit dem Glaukos im zweiten Buche des Staates als Regel ausspricht, dass die Ungerechtigkeit zum Wohlsein führe, der ganz Gerechte aber nach Misshandlungen aller Art auf den Kreuzestod gefasst sein müsse; sondern den Missklang zwischen dem, was sein soll und was ist, löst ihm die nach dem Tode zu erwartende Vergeltung. Die Möglichkeit derselben stand ihm durch seinen Unsterblichkeitsglauben fest. Umgekehrt aber wird, wie später bei *Cicero* und bei *Kant,* die Notwendigkeit einer Vergeltung jenseits ihm zu einem neuen Beweise für die Unsterblichkeit, welche in der Republik besonders so begründet wird, dass, wenn selbst die Krankheit und das Verderben der Seele (das Böse) sie nicht zu Grunde richtet, dies durch Krankheit und Verderben eines Anderen, des Leibes, noch weniger geschehen könne. Ausser der Belohnung also, die in der Tugend selbst liegt, wodurch es unmöglich wird, dass der Tugendhafte je ganz elend sei, hat sie auch die Folge, dass wenn der neue Kreislauf des Lebens beginnt, der wirklich Tugendhafte sich das Los erwählen wird, welches ihn wahrhaft fördert. Dass es nicht der Götter, sondern des Menschen eigne Schuld ist, die über ihn dies oder jenes Los verhängte, dies dient nicht nur zum Trost für manches Missverhältnis, sondern auch zur Erklärung desselben. Die gegenwärtige Lage des Menschen ist seine eigne Wahl, die er demgemäss traf, wozu er in einem früheren Leben geworden war. Die zweite Hälfte des zehnten Buches der Republik kann als der erste Versuch einer Theodicee bezeichnet werden, in der durch die behauptete Prä- und Postexistenz der Seelen die Gottheit vor allem Anschein der Ungerechtigkeit so wie eines willkürlichen Eingreifens in die Sphäre der Freiheit sicher gestellt wird.

Der Parallelismus der natürlichen und sittlichen Welt, der bei *Plato* sehr oft hervortritt, macht hier einer wirklichen Harmonie Platz.

§ 80.

Platos Schule.

R. Heinze, Xenokrates, eine Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, Leipzig 1892.

Als Akademie nach dem ersten Lehrorte, als ältere später wegen des Gegensatzes zu Modifikationen des Platonismus bezeichnet, kam nach *Platos* eignem Wunsche seine Schule unter die Leitung seines Schwestersohnes *Speusippos*. Acht Jahre später (Ol. 110, 2) übernahm dieselbe *Xenokrates*, der ihr fünfundzwanzig Jahre vorstand. Das Hervortreten der Zahlenlehre, dabei ein gewisser gelehrter Zug, der diesen beiden Männern gemeinsam ist, würde, wenn man mehr von *Platos* mündlichen Vorträgen, namentlich aus seiner letzten Zeit wüsste, vielleicht weniger als Abweichung von ihm erscheinen, als wenn man bloss an seine Dialoge denkt. Bei dem Betonen des Mathematischen muss das teleologische Element zurücktreten. Daher der dem *Speusippos* früh gemachte Vorwurf, er sei blosser Physiker. Die Einteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik, die dem *Xenokrates* zugeschrieben wird, liegt bei dem Platonischen Systeme so nahe, dass man kaum glauben kann, dass *Plato* sie nicht selbst ausdrücklich sollte angegeben haben. Wenigstens einen grossen Fund wird man im entgegengesetzten Falle kaum darin finden dürfen. Die Annahme eines Neutralen zwischen dem Guten und Bösen weist auf einen besonnenen, nicht mit jeder Einteilung zufriedenen Mann, wie ihn schon der „des Sporns bedürftige" Schüler verhiess. Ausser diesen beiden sind *Heraklides* aus Pontus, *Philippos* aus Opus, der Herausgeber der Platonischen Gesetze und Verfasser der Epinomis, *Hestiaios* aus Perinth und der spätere Astronom *Eudoxos* aus Knidos als mündliche Schüler des *Plato* zu nennen. *Polemon*, der dem *Xenokrates* in der Leitung der Akademie folgte, *Krates* und *Krantor* gehören schon der folgenden Generation an, die durch *Xenokrates* gebildet war. Schüler des *Krantor* war der Gründer der neueren Akademie *Arkesilaos* (s. § 101).

§ 81.

Was der griechische Geist der Menschheit für alle Zeiten überliefert hat, der Sinn für Schönheit und Wissenschaft, das konzentriert sich mehr als in irgend Einem in *Plato*. Der Platonismus ist die griechischste aller Erscheinungen, indem er alle bisherige Philosophie in sich aufgenommen hat, und also nicht, wie die Ionische oder Eleatische Lehre, eine bestimmte Stammeigentümlichkeit, sondern das gesamte

Griechentum in sich abspiegelt. Eben darum kann er auch erst dort auftreten, wo das Leben nicht nur in den Kolonieen Ioniens oder Grossgriechenlands, sondern wo das frische Leben Griechenlands überhaupt welkt und erstirbt. Alle Sehnsucht nach der vergangenen Herrlichkeit, die wie eine elegische Klage aus *Platos* Schriften herausklingt, kann das Rad des Schicksals nicht aufhalten. Griechenlands Zeit ist abgelaufen. Seiner Hand das Weltscepter zu entwinden und so den Übergang desselben in die Hände Roms zu vermitteln, dazu war die ephemere Herrschaft eines Volks bestimmt, das, griechisch und doch so ungriechisch, den Römern ihr kommendes Weltreich vorgeträumt hat. *Philipp*, der den Griechen den Ruhm der Unbesiegbarkeit entriss, sein grösserer Sohn, der, indem er die Schätze griechischer Bildung dem Orient Preis giebt, das wahre Palladium Griechenlands, das Bewusstsein, die geistige Elite zu sein, den Griechen raubt: sie beide haben dem Griechentum den Todesstoss versetzt. Einer Zeit, in der dies neue Prinzip zur Geltung kommt, kann die Weltformel eines Philosophen nicht mehr genügen, der einen durch seine Kleinheit grossen Staat träumt; sie bedarf eines solchen, der einen König zu erziehen vermag, zu dessen Füssen drei Weltteile liegen, der selbst wie sein Zögling den Orient nicht zu gering achtet, um in ihm zu residieren, so Nichts zu schlecht findet, um es zu erforschen, der das Erobern und Aufhäufen aller Schätze des Wissens nicht für einen Raub an philosophischer Genialität hält. Der dichterisch schaffende *Plato* muss von dem emsig sammelnden *Aristoteles* abgelöst werden.

§ 82.

Auch hier aber muss, neben der welthistorischen Notwendigkeit eines neuen philosophischen Systems, aus dem Platonismus selbst dargethan werden, dass über ihn hinaus-, und zwar zum Aristotelismus fortgegangen werden müsse. Ersteres ist geleistet, sobald gezeigt ward, dass die Forderungen, die *Plato* selbst an das wahre System stellt, von ihm nicht erfüllt wurden; letzteres, wenn sich zeigen sollte, dass *Aristoteles* sie mehr erfüllt. Im Programm zu seinen dialektischen Untersuchungen verspricht *Plato*, über alle Einseitigkeiten, insbesondere über den Gegensatz der Physiologen und Metaphysiker hinauszugehn, die er als Anhänger des Vielen und Einen bezeichnet. Wenn er nun mit den Repräsentanten der einen Einseitigkeit, den Eleaten, nicht einen der anderen, z. B. den *Anaximandros* oder *Anaximenes*, zu vermitteln sucht, sondern den *Heraklit*, dem nach *Platos* eignem Vorgange (s. oben § 41) die Stelle eines metaphysischen Physiologen angewiesen wurde, so wäre, selbst wenn dem *Plato* die Vermittelung gelungen wäre, das metaphysische Moment bevorzugt, das physiologische verkürzt worden.

Nun aber kann ausserdem nicht geleugnet werden, dass in der Verschmelzung Eleatischer und Heraklitischer Lehren das Eleatische Element von *Plato* viel mehr betont wird, so dass ganz wie bei den Eleaten die Materie das Nichtseiende, darum aber auch die Physik, wenn auch nicht geradezu Lehre vom Schein, so doch ein wahrscheinlicher Mythus bleibt u. s. w. Was Wunder wenn *Aristoteles*, der die Eleaten nicht mag, bei dem die Physik Lieblingswissenschaft ist und der darin den *Anaximandros* und *Heraklit* so ausbeutet, dass *Schleiermacher* den Vorwurf der Plagiate an dem Letzteren auch auf den Ersteren hätte ausdehnen können, wenn dieser auf die Platonische Lehre von den jenseitigen Ideen als auf eine Einseitigkeit herabblickt, und mit denselben Worten sie beurteilt, mit denen *Plato* sich über die einseitig Eleatischen Megariker geäussert hatte.

VI.

Aristoteles.

§ 83.

Leben des Aristoteles.

Diog. Laërt., II, 4. Ἀριστοτέλους βίος κατ' Ἀμμώνιον (*Ammonii* vita Aristotelis). Ἀριστοτέλους βίος καὶ συγγράμματα αὐτοῦ (*Anonymi* vita Aristotelis). Beide u. a. in der Didotschen Ausgabe des *Diog. Laërt.*; die pseudo-ammonianische vita noch in zwei anderen Redaktionen. *Francisci Patritii*, Discussionum peripateticarum tomi IV, Basil. 1581, Fol. *Ad. Stahr*, Aristotelia, 2 Bde., Halle 1830, 32. *G. Grote*, Aristotle, ed. by *A. Bain* and *G. Cr. Robertson*, 2 Bde., London 1872 u. ö. *A. Grant*, Aristoteles, Oxford 1875 (deutsch von *J. Immelmann*, Berlin 1878). *U. v. Wilamowitz-Moellendorff*, Aristoteles und Athen, Berlin 1893, c. 10.

Aristoteles, des *Nikomachos* Sohn, ist Ol. 99, 1 (384/3 v. Chr.) in Stageiros, schon damals Stageira genannt, einer thrakischen, nachmals makedonischen Stadt geboren; wie sein Vater so war auch sein Grossvater *Machaon* Arzt, und dieser Beruf mag, wie die Sage von der Abstammung von *Asklepios* wahrscheinlich macht, längst in der Familie sich fortgeerbt haben. Macht dies die frühe Neigung zur Naturwissenschaft erklärlich, so wieder der Umstand, dass *Nikomachos* Leibarzt bei *Philipps* Vater gewesen war, die spätere Verbindung mit dem makedonischen Königshause. Früh vaterlos, kam der 17jährige *Aristoteles* nach Athen und, allerdings vielleicht erst nach *Platos* Rückkunft von Syrakus, zu dem um 45 Jahre älteren *Plato*, der in seinen Vorträgen damals wohl stark pythagorisierte. Die spätere Polemik des *Aristoteles* gegen die Platonische Lehre (eine Fortsetzung des schon frühe gezeigten Hanges, weiter zu gehen als der Lehrer, der den „Zügel“ für notwendig hielt), welche Veranlassung gab, dass *Aristoteles* so oft ein undankbarer Schüler genannt worden ist, hat meistens die Lehre *Platos*

zum Gegenstande wie sie in diesen Vorträgen, nicht wie sie in den Schriften *Platos* entwickelt wurde. In der Rhetorik, im Gegensatz zu *Isokrates*, wenn auch wohl durch die Redekunst desselben geschult, ist *Aristoteles* zu *Platos* Lebzeiten Lehrer gewesen. Mit *Xenokrates* ging er nach *Platos* Tode zum *Hermeias*, Tyrannen von Atarneus, dessen Brudertochter (oder Schwester) später seine Frau ward. In Mytilene, wohin er vielleicht nach dem Sturz des *Hermeias*, vielleicht schon etwas früher gegangen war, vielleicht auch in dem wieder zum Aufenthalt erwählten Athen, erreichte ihn um 343 die Aufforderung *Philipps*, die Erziehung des 13jährigen *Alexander* zu übernehmen. Bis zum Jahre 346 war *Aristoteles* hier mehr als ein gewöhnlicher Prinzen-Erzieher, und blieb dann noch weitere Jahre in Makedonien, da, wenn auch seine Naturgeschichte nicht gerade bestätigt, dass sein Zögling aus dem Orient ihm seltene Tiere zugeschickt habe, das Verhältnis mit ihm sehr gut war. Erst als *Kallisthenes*, des *Aristoteles* Neffe, als Anhänger der altgriechischen Partei in Baktra ein Opfer des königlichen Misstrauens geworden war, scheint es sich getrübt zu haben; da aber hatte *Aristoteles* (seit 335) seinen Wohnsitz in Makedonien mit dem in Athen vertauscht, wo er dem Lyceum oder der Peripatetischen Schule vorsteht, die den ersten Namen von dem Tempel des Apollon Lykeios, vor welchem, den zweiten von den Säulenhallen desselben erhalten hat, in welchen *Aristoteles* seine Vorträge gehalten haben soll. (Wie früher allgemein angenommen wurde, soll der Name Peripatetiker entstanden sein, weil *Aristoteles* auf- und abwandelnd lehrte). Nur etwa dreizehn Jahre dauerte dies. Als *Eurymedon* zur Freude der Gegner Makedoniens mit einer Anklage gegen *Aristoteles* auftrat, entzog dieser durch seine Entfernung von Athen dieser Stadt die Gelegenheit, „sich zum zweiten Male an der Philosophie zu versündigen". Bald darauf, Ol. 114, 3 (322 v. Chr.), ist er in Chalkis gestorben.

§ 84.
Schriften des Aristoteles.

Brandis, De perditis Aristotelis de ideis libris, Bonnae 1823. *Ders.*, Ueber das Schicks. d. Arist. Schr., im Rhein. Mus. 1827, I, ff. *Fr. Nic. Titze*, De Aristotelis operum serie et distinctione, Lips. 1826. *Jac. Bernays*, Die Dialoge des Aristoteles, Berlin 1853. *Leonh. Spengel*, Verschiedenes; insbesondere: Aristotelische Studien, in den Abh. d. Akad. d. Wiss., Wien 1863—1866. *Em. Heitz*, Die verlorenen Schriften des Aristoteles, Leipz. 1865. *Ed. Zeller*, Ueber den Zusammenhang der Platonischen und Aristotelischen Schriften mit der persönlichen Lehrthätigkeit ihrer Verf., im Hermes XI, 1876. *Val. Rose*, Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Lips. 1886. *Gg. Kaibel*, Stil und Text der Πολιτεία Ἀθηναίων, Berlin 1893; (dazu *Herm. Diels*, in den Göttinger gel. Anzeig. 1894, S. 293 ff.).

Der Gegensatz zwischen *Plato* und *Aristoteles*, der, schon im Äusseren sich ankündigend, in Gemüts- und Denkweise und ebenso im Stil und der

Behandlung wissenschaftlicher Probleme sichtbar ist, zeigt sich auch darin, dass, wie alle Schriften *Platos* exoterische, d. h. für ein grösseres Publikum berechnete Kunstwerke, so die späteren dogmatischen Schriften des *Aristoteles* esoterische, d. h. Werke der Schule sind. Er hat allerdings auch andere geschrieben, auf die er sich als auf exoterische öfter beruft; und das rühmende Zeugnis, das *Cicero* den Dialogen des *Aristoteles* zollt, sowie die meisterhafte Verteidigung desselben durch *Bernays* haben neuerdings, durch die unverhoffte Auffindung der *Πολιτεία Ἀθηναίων* indirekt eine glänzende Bestätigung erhalten. Die meisten der uns erhaltenen echten Schriften scheinen von *Aristoteles* selbst für den Gebrauch seiner Schüler niedergeschrieben, und auch bei wiederholten Vorträgen als Leitfaden gedient zu haben, woraus sich die sich kreuzenden Rückweisungen erklären liessen. Der Zustand, in dem die Aristotelischen Schriften zu uns gekommen, ist zum Teil schlimm genug, doch aber besser, als dass die von *Strabo* erzählte Geschichte vom Schicksale der Aristotelischen Manuskripte von dem Exemplare richtig sein sollte, welchem unsere Ausgaben nachgebildet wurden. Selbst die Metaphysik würde dann wohl einen noch traurigeren Anblick gewähren, als jetzt. Wie vieles verloren gegangen, hat aus alten Verzeichnissen und nach anderen Anzeichen *Brandis* gezeigt. Eine Anordnung der erhaltenen Schriften nach chronologischen Gesichtspunkten ist unmöglich, eine nach systematischer Ordnung die einzig durchführbare. Die unrichtige Stelle, welche die Metaphysik in allen Ausgaben erhalten hat, ist, da sie dem Buche seinen Namen gegeben hat, nicht mehr zu ändern. Von Ausgaben ist als die Prinzeps die Aldina, Venet. 1495—98, 5 Bde. Fol., ferner die Basler von 1531, die griechisch-lateinische Pariser vom Jahre 1629 in 2 Bdn. Fol., die ins Stocken gerathene von *Buhle* (Zweibrücken, 1791 ff., in 8vo), die Ausgabe von *Dübner, Bussemaker* und *Heitz* (Paris 1848 ff., 5 Bde.), vor allen aber die im Auftrage der Berliner Akademie von *I. Bekker* und *Brandis* veranstaltete (1831—36, 4 Bde. in 4°) zu nennen. Die letztere hat durch den vortrefflichen Index Aristotelicus von *Bonitz*, Berol. 1870, doppelten Wert erhalten.

Da die beiden ersten Bände der Berliner Ausgabe des Aristoteles, welche den griechischen Text enthalten (der dritte enthält eine lateinische Version, der vierte Auszüge aus den älteren Kommentatoren), durchlaufende Seitenzahl haben, so kürzt es die Angabe der Belegstellen ab, wenn man nach dem Vorgange von *Waitz* und Anderen nur die Seitenzahl angiebt. Ein vorausgeschicktes Verzeichnis sämtlicher Aristotelischer Schriften nebst der Seitenzahl derselben in der genannten Ausgabe, wie es hier folgt, macht es dann leicht, sogleich aus der Seitenzahl bei einem Citat zu wissen, welcher Schrift es entnommen ward. 1. Das später sogenannte Organon (p. 1—184) enthält: κατηγορίαι α′ (Categoriae), p. 1—15; περὶ ἑρμηνείας α′ (de interpretatione), p. 16—24; Ἀναλυτικά δ′ (Analytica priora et posteriora; und zwar πρότερα β′, p. 24—70, ὕστερα β′, p. 71—100). Τοπικά θ′ (Topica VIII), p. 100—164; περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων α′

(de Sophisticis elenchis), p. 164—184. Die darauf folgenden 2. physikalischen Schriften, p. 184—973, enthalten: φυσικὴ ἀκρόασις θ' (Physica auscultatio oder auch Physica VIII), p. 184—267; περὶ οὐρανοῦ δ' (de coelo IV), p. 268—313; περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς β' (de gener. et corrupt. II), p. 314—338; Μετεωρολογικά δ' (Meteorologica IV), p. 338—390; περὶ κόσμου α' (de mundo), p. 391—401; περὶ ψυχῆς γ' (de anima III), p. 402—435; περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, περὶ ἐνυπνίων, περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, περὶ νεότητος καὶ γήρως, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ ἀναπνοῆς (Parva naturalia), p. 436—486; περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι ι' (Historia animalium X), p. 486—638; περὶ ζῴων μορίων δ' (de partibus animalium IV), p. 639—697; περὶ ζῴων κινήσεως (de motu animalium), p. 698 bis 704; περὶ πορείας ζῴων (de incessu animalium), p. 704—714; περὶ ζῴων γενέσεως ε' (de generatione animalium V), p. 715—789. Hierauf folgen im zweiten Bande nach einigen kleineren physikalischen Abhandlungen (περὶ χρωμάτων, περὶ ἀκουστῶν, φυσιογνωμονικά, περὶ φυτῶν β', περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων, μηχανικά), p. 791—858; προβλήματα λη' (Problemata 38), p. 859—967; περὶ ἀτόμων γραμμῶν (de insecabilibus lineis), p. 968—972; 'Ανέμων θέσεις καὶ προσηγορίαι (ventorum situs et appellationes), p. 973. Nach περὶ Ξενοφάνους, Ζήνωνος καὶ Γοργίου (de Xenophane, Zenone et Gorgia), p. 974 bis 980, kommen 3. Τὰ μετὰ τὰ φυσικά ν' (Metaphysica XIV), p. 980—1093. Hierauf folgen 4. die ethischen Schriften, p. 1094—1353, und zwar 'Ηθικὰ Νικομάχεια κ' (Ethica ad Nicomachum X), p. 1094—1181; 'Ηθικὰ μεγάλα β' (Magna moralia II), p. 1181—1213; 'Ηθικὰ Εὐδήμια η' (Ethica ad Eudemum VII), p. 1214—1249 (das 4., 5. und 6. Buch, gleich V—VII der Eth. ad Nicom., fehlt); περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν (de virtutibus et vitiis), p. 1249—1251. Πολιτικά θ' (Politica VIII), p. 1252—1342; Οἰκονομικά β' (Oeconomica II), p. 1343—1353. Hierzu kommen 5. die Schriften über Rhetorik und Poetik, p. 1354—1462: Τέχνη ῥητορική γ' (Rhetorica III), p. 1354—1420; Ῥητορικὴ πρὸς 'Αλέξανδρον (Rhetorica ad Alexandrum), p. 1420—1447; περὶ ποιητικῆς (Poetica), p. 1447—1462. 6. Aristotelis qui ferebantur fragmenta, p. 1463—1569.

Die hervorragendsten Einzelausgaben der philosophischen Schriften des Aristoteles sind: Organon, rec. *J. Pacius*, Francof. 1597 u. ö.; ed. *Th. Waitz*, Leipzig 1844—46, 2 voll. — Physik, gr. u. deutsch, von *C. Prantl*, Leipzig 1854; Ueber das Himmelsgewölbe; Ueber das Entstehen und Vergehen, gr. u. deutsch, von *C. Prantl*, Leipzig 1857; De anima, ed. *F. A. Trendelenburg*, Jenae 1833 (ed. II von *Chr. Belger*, Berlin 1877); ed. *Edw. Wallace*, Cambridge 1882. — Metaphysik, ed. *Alb. Schwegler* (Text, Uebersetzung und Kommentar), Tübingen 1847—48; ed. *Herm. Bonitz*, Bamb 1848—49; die Uebersetzung von *Bonitz*, her. von *Ed. Wellmann*, Berlin 1890. Metaphysica recogn., *W. Christ*, Lips. 1886. Ethica Nicom., ill. by *Al. Grant*, London 1856—58, 4. Aufl., 1884; instr. *G. Ramsauer*, Lips. 1878; Politica, her. von *Fr. Susemihl*, Leipzig 1879, 2 voll. (mit deutscher Uebersetzung).

Aristoteles' Lehre.

Fr. Biese, Die Philosophie des Aristoteles, Berlin 1835, 43, 2 Bde. *H. Bonitz*, Aristotelische Studien, I—V, Wien 1862—66. *G. Grote*, Aristotle, s. § 83. *Rud. Eucken*, Die Methode der Aristotelischen Forschung, Berlin 1872. *G. Teichmüller*, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874.

§ 85.

Propädeutisches. Gliederung des Systems.

1. Obgleich die, welche den Unterschied zwischen des *Plato* und *Aristoteles* Lehren zu einem nur formellen, und den letzteren zu einem

blossen Umarbeiter machen, viel zu weit gehen, so ist doch gegenüber dem entgegengesetzten Extrem, wonach sie, wie die Repräsentanten des Idealismus und Realismus, des Rationalismus und Empirismus einander entgegen stehen sollen, jene einseitige Ansicht nicht ausser Acht zu lassen; und es thut der Ehrfurcht vor *Aristoteles* keinen Abbruch, erleichtert aber das Verständnis desselben, wenn an mehr Punkten als dies gewöhnlich geschieht, nachgewiesen wird, dass der Philosoph, dessen nicht kleinster Ruhm es ist, sehr viel gelernt zu haben, sehr viel gerade von *Plato* gelernt habe. So wird gleich anfänglich auf das zurückgewiesen werden müssen (s. § 76, 1), wie *Plato* die Philosophie abgegrenzt hatte, um richtig zu würdigen, wie *Aristoteles* hier verfährt. Anknüpfend an das Faktum, dass der Trieb zu wissen dem Menschen von Natur inwohne, zeigt *Aristoteles* (p. 980 ff.), dass die erste Stufe des Wissens die Wahrnehmung (*αἴσθησις*) sei, welche es mit dem Einzelnen (*καθ' ἕκαστον*, *Platos* *τοῦτο* oder *τόδε*) zu thun habe. Durch wiederholte Wahrnehmungen und das auf Erinnerung beruhende Wiedererkennen wird daraus die Erfahrung (*ἐμπειρία*, welcher Ausdruck bei *Plato* schon vorkam). Diese hat es bereits mit einem Allgemeinen, einem *καθόλου* zu thun (p. 100), obgleich verglichen mit dem höheren Allgemeinen des eigentlichen Wissens der Gegenstand der Erfahrung wieder ein einzelner genannt werden kann. Der Mangel der Erfahrung, den sie mit der Wahrnehmung teilt, ist, dass sie nur mit dem Thatbestande (*ὅτι*), nicht mit den Gründen (*διὰ τί*) zu thun hat. Darum geht über beide schon die Theorie, das Verständnis (*τέχνη*), hinaus, welche ein Wissen um das Warum und darum schon Lehrfähigkeit enthält. (Bei diesem dritten Grade des Wissens hatte *Plato* immer an den Mathematiker gedacht, *Aristoteles* denkt mehr an den theoretisch gebildeten Arzt, sonst entspricht seine *τέχνη* ziemlich der Platonischen *διάνοια*.) Bleibt man nun bei den zuerst gefundenen Gründen nicht stehen, sondern sucht und findet das ihnen zu Grunde Liegende, die Prinzipien (*ἀρχαί*), so entsteht dadurch eigentliches Wissen oder Philosophie. *Aristoteles* macht nämlich nicht, wie *Plato*, zwischen *σοφία* und *φιλοσοφία* einen Unterschied. Da nun vor allem Prinzip das Allgemeine ist, unter welchem *Aristoteles* sowohl das Gemeinschaftliche (*κατὰ παντὸς*) versteht, als auch das An sich oder den schaffenden Begriff (das *καθ' αὑτό*), und aus Prinzipien erkennen so viel heisst wie: dass es nicht anders sein kann, so sind Allgemeinheit und Notwendigkeit die eigentlichen Kennzeichen einer philosophischen Erkenntnis (p. 88). Wie nach *Plato*, so ist auch nach *Aristoteles* die Verwunderung, das Gefühl des Nichtwissens und Nichtverstehens, der Anfang der Philosophie, und die Philosophie das Ende von jener. Ist aber Verwunderung ein unfreies Verhalten, so die philosophische Er-

kenntnis ein freies, in welchem das Wissende nur sich weiss. Gewissermassen ist das Erkennen das Erkannte, und der *νοῦς* selbst die *νοητά* (p. 431. 429). Die Philosophie ist aber auch noch in dem anderen Sinne frei, dass sie überhaupt nicht dient, darum auch keinem praktischen Zweck. Darum entsteht sie auch, wie *Plato* das von der Geschichtsschreibung gesagt hatte, erst dort, wo die Menschen Musse haben. Nur um des Wissens willen forscht die Philosophie, darum mag es nützlichere Künste geben, aber eine bessere nicht. Ja man muss sie eine göttliche nennen, in dem doppelten Sinne, dass die Gottheit sie übt, und dass sie Gegenstand derselben ist.

2. Wie *Plato* so grenzt auch *Aristoteles* nicht nur den philosophischen Standpunkt gegen den unphilosophischen, sondern auch die wahre Philosophie gegen andere philosophische Ansichten ab. Dabei aber hat für ihn der sophistische Standpunkt, als längst (durch *Plato*) abgethan, wenig Interesse. Er behandelt ihn verächtlich, sieht in dem Sophisten nur einen Geldmacher, in seinen Fangschlüssen nur Täuschungen u. s. w. Ebenso stehen ihm die kleineren Sokratischen Schulen schon so fern, dass er sie wenig berücksichtigt. Dagegen ist für ihn der eigentlich zu bekämpfende Gegner der Platonische Dialektiker. Die Dialektik ist ihm keine unwahre, wohl aber eine untergeordnete Kunst, da sie nur versucht, was die Sophistik zu können vorgiebt; die Philosophie hat und weiss (p. 1004). Fast mit denselben Worten, mit welchen *Plato* gegen die Überhebung der Mathematik gesprochen hatte, wirft *Aristoteles* der Dialektik vor, dass sie auf Voraussetzungen beruhe, während die Philosophie keine mache, dass eben darum sie nur wahrscheinlich mache, überrede, während die Philosophie beweise und überzeuge. Darum hat es die Philosophie mit dem Wissen und der Wahrheit, die Dialektik mit der Meinung und der Wahrscheinlichkeit zu thun (p. 104). Zur Voruntersuchung ist sie unerlässlich, aber nur dort gehört sie hin; wenn daher bei *Plato* dialektisch philosophieren und recht philosophieren gleichbedeutend gewesen war, so braucht *Aristoteles* *διαλεκτικῶς* und *κενῶς* als synonym. Indem sich also *Aristoteles* zu der Dialektik beinahe so stellt wie *Plato* sich zu den Sophisten, oder wenigstens zu den Sokratikern gestellt hatte, ist ihm die Philosophie die auf die Prinzipien, also auf das Allgemeine gehende, nicht versuchende, sondern beweisende Wissenschaft.

3. Was die Gliederung des Systems betrifft, so kann sowohl die Nachricht, dass *Aristoteles* seine Lehren in theoretische und praktische, als auch die andere, dass er sie in Logik (mit Einschluss der Metaphysik), Physik und Ethik eingeteilt habe, sich auf seine eigenen Aussprüche berufen. Beide vereinigen sich, indem die erstere dahin erweitert wird, dass zu jenen beiden Teilen noch die poetische Wissen-

schaft hinzutreten sollte (p. 145. 1025), dass aber *Aristoteles* von der theoretischen (die er vielleicht allein Philosophie genannt hat), welche die *Θεολογικὴ* (später *Λογικὴ* genannt) als *πρώτη*, die *φυσικὴ* als *δευτέρα φιλοσοφία* und endlich die *μαθηματικὴ* enthalten sollte (p. 1026), die letztere so gut wie unbearbeitet gelassen hat, dass ein Gleiches von dem dritten Hauptteil des Systems gilt, der das *ποιεῖν* betrachten sollte, und dass also jetzt wirklich alle seine Lehrsätze entweder logische oder physikalische oder ethische sind (vgl. p. 105). In keinen dieser drei Teile passen die analytischen Untersuchungen, welche den hohen Wert, den *Aristoteles* auf sie legte, nicht verlieren, wenn man sie, seinem eigenen Winke folgend (p. 163. 1005), mit seinen Nachfolgern als unentbehrliches Hilfsmittel (*ὄργανον*) der eigentlich wissenschaftlichen Untersuchungen ansieht. Sie schliessen sich an den eben gemachten Unterschied des sophistischen, dialektischen und apodeiktischen Denkens so an, dass in der Schrift von den Elenchen gezeigt wird, wie mit den Sophisten umzuspringen sei, in den Topiken, wie man zu räsonnieren und zu disputieren habe, in (der Hermeneutik und) den beiden Analytikern endlich, wie sich der wissenschaftliche Beweis gestaltet. Die Schrift über die Kategorieen bahnt dann den Übergang zu den Untersuchungen der Fundamentalwissenschaft, d. h. zu denen, welche *Aristoteles* schon zur Philosophie selbst rechnet, die er eben darum nicht mehr analytische nennt, sondern mit anderen Namen bezeichnet, unter welchen auch der der logischen vorkommt.

§ 86.

Die analytischen Untersuchungen des Aristoteles.

Ad. Trendelenburg, Elementa logices Aristoteleae, Berol. 1836, 5. Aufl. 1862. Dazu Erläuterungen, Berlin 1842, 2. Aufl. 1861. *C. L. W. Heyder*, Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik, I, 1, Erlangen 1845. *M. Consbruch*, Ἐπαγωγὴ und Theorie der Induktion bei Aristoteles, im Archiv f. G. d. Ph., V. *Herm. Rassow*, Aristotelis de notionis definitione doctrina, Berol. 1843. *Car. Kühn*, De notionis definitione qualem Aristoteles constituerit, Hal. 1844. *Ad. Trendelenburg*, De Aristotelis Categoriis, Berol. 1833; *ders.*, Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846 (Historische Beiträge zur Philosophie, I). *H. Bonitz*, Ueber die Kategorien des Aristoteles, in den Sitzungsber. d. Wiener Akad., hist.-phil. Kl., 1853. *C. Prantl*, Geschichte der Logik im Abendlande, 1. Bd. Leipzig 1855.

1. Da *Aristoteles* das Denken und Sprechen nicht so trennt, wie es jetzt geschieht, bei ihm vielmehr *λόγος* sowohl Gedanke als Satz heisst, da er ferner die Gedanken und also die Wörter (wie *Plato* als *δηλώματα* so) als *ὁμοιώματα τῶν πραγμάτων* ansieht, so ist es erklärlich, wie die Regeln, welche er durch Analysis des Satzes findet, ihm neben der grammatischen Bedeutung sogleich die logische bekommen, Normen für das richtige Denken zu sein, endlich aber auch,

mit mehr oder minder Konsequenz, als Gesetze des realen Seins gelten. Dieser letzte Gesichtspunkt verschwindet zwar nicht, tritt aber sehr gegen die beiden anderen zurück in der kleinen, schwerlich von *Aristoteles* selbst herrührenden Schrift *περὶ ἑρμηνείας* (p. 16—24), was man, anstatt mit de inpretatione, besser mit de enunciatione wiedergegeben hätte. Mit wörtlichem Anschluss an *Plato* definiert *Aristoteles* den Satz als eine *φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην*, unterscheidet dann aber sogleich Sätze, die keine Behauptung enthalten (z. B. Bitten), von denen, wo dieses stattfindet, und also von Richtigkeit und Falschheit die Rede sein kann. Diese letzteren nennt er Urteile (*λόγοι ἀποφαντικοὶ* oder *ἀποφάνσεις*, lat. judicia; als Vordersätze von Schlüssen *προτάσεις*), und zeigt von ihnen, wie vor ihm *Plato*, dass ein solcher Satz notwendig aus einem Nomen (*ὄνομα*) und Verbum (*ῥῆμα*) bestehe, von denen jenes das *ὑποκείμενον* (substans, subjectum), dieses dagegen das *κατηγορούμενον* (praedicatum) ausdrücke. Die Kopula nimmt *Aristoteles* im allgemeinen in das Verbum hinein; erst später ist sie in Rücksicht auf die von dem Philosophen nur flüchtig berührten Fälle, in denen das *ἔστι τρίτον προσκατηγορεῖται* und *προςσημαίνει σύνθεσίν τινα*, von dem Prädikat losgelöst worden. Ist das Prädikat eine Wesensbestimmung des Subjekts, wie in dem Urteil: der Mensch ist zweibeinig, so wird es *καθ' ὑποκείμενον* ausgesagt. Gehört es dagegen als accidentelle Bestimmung zu einem Subjekt, so dass dieses unabhängig von ihm ist und gedacht werden kann, so wird es nur *ἐν ὑποκειμένῳ* gesagt. Je nachdem in einem Urteil das Prädikat dem Subjekt zu- oder abgesprochen wird (ein *κατηγόρημα κατά* oder *ἀπό τινος* stattfindet), je nachdem ist es *κατάφασις* oder *ἀπόφασις*. Jene heisst wohl auch *πρότασις κατηγορική* (judicium positivum), diese *στερητική* (j. negativum). (Dadurch, dass *Aristoteles* darauf aufmerksam macht, dass die Stelle des Subjekts auch ein *ὄνομα ἀόριστον* wie *οὐκ-ἄνθρωπος*, die Stelle des Prädikats ein *ῥῆμα ἀόριστον* wie *οὐ-τρέχειν* einnehmen könne, und dass die ersten Übersetzer *ἀόριστον* mit infinitum übersetzten, anstatt mit indefinitum, ist man in der Folge dazu gekommen, neben jenen beiden allein möglichen Fällen noch den vierten [warum dann nicht auch den dritten?] zu statuieren, den man das judicium infinitum genannt hat). Ausser dem Unterschiede der bejahenden und verneinenden Urteile betrachtet *Aristoteles* auch den zwischen den Urteilen, die allgemein etwas aussagen (*ἐπὶ τῶν καθόλου ἀποφαίνονται καθόλου*, d. h *αἱ καθόλου ἀποφάσεις καὶ καταφάσεις*) und denen, die es nicht allgemein thun (*ἐπι τῶν καθόλου μὲν μὴ καθόλου δὲ ἀποφαίνονται*, auch kurz *ἐν μέρει*). Die Einzelurteile, in denen *καθ' ἕκαστον* ausgesagt wird, sind nur in der Schrift *περὶ ἑρμηνείας* erwähnt. Die Verbindung dessen, was von der Qualität und Quantität der Urteile

gesagt war, giebt die Regeln über den Gegensatz zweier Urteile. Ein bejahendes und ein verneinendes Urteil sind ebenso wie die in dem gleichen Verhältnis stehenden Begriffe ἀντικείμενα (opposita); sie können dies aber ἀντιφατικῶς (contradictorie) sein, wenn eines das andere aufhebt, oder aber ἐναντίως (contrarie, später auch ἐκ διαμέτρου genannt), so wie eine allgemeine Bejahung und eine ebensolche Verneinung, also so, dass ein dritter Fall nicht ausgeschlossen ist. Hier verwendet *Aristoteles* sowohl den Satz des zu vermeidenden Widerspruchs (*τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό*) als den des ausgeschlossenen Dritten (*Οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν*), deren Erörterungen allerdings bezeugen, dass er sie nicht rein logisch, sondern zugleich auch metaphysisch fasst. An die Untersuchung über den Gegensatz der Urteile wird angeknüpft und mit ihr verbunden die über Modalität der Urteile. Jedes Urteil sagt entweder ein Stattfinden oder ein notwendiges oder ein mögliches Stattfinden aus. Das mögliche Stattfinden (*δυνατὸν* oder *ἐνδεχόμενον*) ist für ihn das nicht notwendige, das, was sein und nicht sein kann, so dass das *ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν* stets das *ἐνδέχεσθαι μὴ ὑπάρχειν* einschliesst. Obgleich *Aristoteles* die Beziehungen der Modalität ausführlich bespricht, hindert ihn seine Bestimmung derselben, insbesondere sein Begriff der Möglichkeit doch, die Geltungsunterschiede der Urteile mit voller Klarheit darzulegen.

2. Die Lehre vom Schluss betreffend, so liess nicht nur der Umstand, dass er der erste war, der sie bearbeitete (p. 184) den *Aristoteles* so grosses Gewicht auf sie legen, sondern dass auf sie die Theorie des Beweises sich gründet, auf die es ja vor allem bei den analytischen Untersuchungen ankommt. Darum heisst das Werk, worin er den Schluss behandelt, im besonderen Sinne *τὰ ἀναλυτικά*. Zunächst kommen hier nur die *Ἀναλυτικὰ πρότερα* (p. 24—70) zur Sprache. Sie sind der bestausgearbeitete Teil im ganzen Organon. Nachdem zuerst der Schluss (*συλλογισμός*) definiert ist als ein Gedanke (*λόγος*), in dem aus gewissen Voraussetzungen etwas Neues mit Notwendigkeit folgt (*ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι*), werden Untersuchungen darüber angestellt, welche Urteile und wie sie umgekehrt werden können, und dann die wesentlichen Bestandteile des Schlusses betrachtet. Die beiden *προτάσεις* (praemissae) enthalten die *ἄκρα* (extrema) und den *ὅρος μέσος* (terminus medius). Die ersteren, der *ὅρος πρῶτος* oder *ἄκρον μεῖζον* (terminus major) und *ὅρος ἔσχατος* oder *ἄκρον ἔλαττον* (terminus minor), bilden in dem *συμπέρασμα* (conclusio) jenes das Prädikat, dieses das Subjekt, der Mittelbegriff dagegen, welcher den Grund der Verbindung enthält, verschwindet. Er, als die Seele des Schlusses, bestimmt die eigentliche

Natur desselben. Je nachdem er hinsichtlich seines Umfangs die mittlere, oberste oder unterste Stelle einnimmt — (*θέσει μέσος, πρῶτος* oder *ἔσχατος*, d. h. positione medius, supremus oder infi[r]mus ist) —, je nachdem ergeben sich die drei einzig möglichen *σχήματα* (figurae) des Schlusses. Von diesen hat die erste, weil sie allein allgemein bejahende Schlusssätze (die zweite nur negative, die dritte nur partikuläre) haben kann, den grössten wissenschaftlichen Wert, da die Wissenschaft aufs Allgemeine geht, und der positive und direkte Beweis mehr Kraft hat als der negative und indirekte. Daher und weil die erste Figur die Verknüpfung zum Schlusssatz mit unmittelbarer Notwendigkeit erkennen lässt, schon bei *Aristoteles* das Bestreben, die Schlüsse der anderen Figuren auf die der ersten zu reduzieren. Diese Reduktion wird von ihm mit allen vier Modis der zweiten und allen sechs der dritten Figur durch *ἀντιστρέφειν* (conservio) und *ἀπαγωγὴ εἰς ἀδύνατον* (reductio ad impossibile) vorgenommen, so dass die vierzehn möglichen Schlüsse der späteren Logiker, so wie ihre Reduktionen der zehn letzten auf einen der vier ersten sich bereits bei *Aristoteles* finden. Eine sehr gründliche Untersuchung darüber, wie sich die Sache gestaltet je nach der verschiedenen Modalität der Vordersätze, zeigt, wie wenig Scheu er hatte vor trocknen, aber in die Tiefe gehenden Untersuchungen. An sie schliessen sich die über das Auffinden richtiger Mittelbegriffe, über die Art wie durch Auflösen der Schlüsse man Lücken in ihnen entdecken könne u. s. w. Sie gehen bis zum Schlusse des ersten Buches, und ihnen folgen im zweiten solche, die nicht mehr, wie jene, der elementaren, sondern der angewandten Logik angehören. Es wird da untersucht, ob und wann aus falschen Prämissen ein richtiger Schluss gezogen werden kann, warum aus einem falschen Schlusssatz auf die Falschheit wenigstens einer Prämisse zu schliessen ist, welches die Fälle sind wo, und die Grenzen, in denen im Kreisverfahren der Schlusssatz zur Prämisse gemacht werden kann, um eine Prämisse zu beweisen, oder sein Gegenteil, um sie zu widerlegen. Der Fehler des *ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι* (petitio principii, sollte heissen: conclusionis oder in principio) wird gleichfalls betrachtet, und dann übergegangen zu den Folgerungen, die, ohne strenge Beweise zu sein, doch Glauben erwecken. Hierher gehört vor allem die *ἐπαγωγή* (inductio), welche er, da vermittelst des Einzelnen auf das Allgemeine geschlossen wird, mit der dritten Figur vergleicht. Noch weniger Beweiskraft wird der Berufung auf das Beispiel (*παράδειγμα*) eingeräumt, welche er nicht streng vom analogischen Verfahren scheidet, und die nach ihm besonders dem rhetorischen Gebiete angehört, wo sie ebenso die Induktion vertritt, wie das *ἐνθύμημα* (der Wahrscheinlichkeitsschluss) den strengen Schluss (p. 1356).

3. Bei Weitem nicht die Abrundung wie die bisherigen Untersuchungen zeigen die Ἀναλυτικὰ ὕστερα (p. 71—100), welche das enthalten, was man nicht mit Unrecht seine Wissenschaftslehre genannt hat. Da alle wissenschaftliche Erkenntnis eine bewiesene, d. h. nach dem bisher Gesagten erschlossene ist, so muss ihr eine andere vorausgehn, welche als gewiss gilt und auf die sie sich stützt. Da ist nun der doppelte Fall möglich, dass der Ausgangspunkt ein durch die Wahrnehmung Gegebenes ist, und daraus ein Allgemeines gefolgert wird, worin das induktive Verfahren besteht, oder aber dass vom Allgemeinen ausgegangen und zum Einzelnen herabgestiegen wird, was *Aristoteles* als das syllogistische Verfahren bezeichnet. Beide zeigen den Gegensatz, dass dort von dem ausgegangen wird, was *πρὸς ἡμᾶς πρῶτον*, d. h. was für das Subjekt das Erste und Gewisseste ist, und zu dem an sich Ersten (*φύσει* oder *λόγῳ*, oder *ἁπλῶς πρότερον*) übergegangen, hier dagegen der umgekehrte Weg eingeschlagen wird. (Wo *πρότερον* und *ὕστερον* ohne Beisatz vorkommt ist nicht *φύσει*, sondern gerade *πρὸς ἡμᾶς* zu supplieren. Übrigens formuliert *Aristoteles* den Gegensatz des für uns und an sich Ersten auch so: was das Letzte ist in der Analysis ist das Erste in der Genesis [p. 1112]). Obgleich das induktive Verfahren leichter zu überreden pflegt, ist doch das deduktive wissenschaftlicher. Dieses letztere kann nun entweder auf das Dass gehn, und dann erzeugt es den Beweis, oder auf das Was, und dann führt es auf den *ὁρισμός* (definitio). Zunächst wird der Beweis betrachtet und gezeigt, dass er ein Schluss aus wahren und notwendigen Prämissen sei, eben darum nur auf Allgemeines und Ewiges gehe, in jeder Wissenschaft auf gewissen, innerhalb dieser Wissenschaft nicht zu beweisenden Prinzipien und Axiomen beruhe, dass und warum der allgemeine und bejahende sowie der direkte Beweis den Vorzug verdiene u. s. w. Dann wird zur Definition übergangen, und die Berechtigung, auch sie zum syllogistischen Verfahren zu rechnen, dadurch bewiesen, dass die wahre Definition den Grund des Definirten (d. h. einen terminus medius) enthält. (Die Definition der Mondfinsternis: „Dunkelheit durch Zwischentreten der Erde“ ist leicht in die Form eines Schlusses zu bringen). Zu diesem Requisit an die Definition kommt dann das formelle, das *Aristoteles* mit jener zu vermitteln nicht versucht zu haben scheint, dass die Definition ausser dem Genus die specifische Differenz enthalte (p. 1037), was zu seiner Voraussetzung die Einteilung hat, welche, so wichtig sie ist, doch nicht, wie bei *Plato*, die Deduktion ersetzen kann. Positive und negative Regeln hinsichtlich des Definierens schliessen sich daran an.

4. Das Beweisen aber und das Definieren hat seine Grenzen; denn sowohl wenn es sich im Kreise bewegte, als wenn es ins End- (d. h.

Zweck- und Ziel-) lose ginge, gäbe es kein Wissen. Diese Grenzen sind für beide zweierlei, indem es solches giebt, was über allem Beweisen und Definieren, und wieder solches das unter beidem steht. Unter beidem steht der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, weil er als zufällig nicht bewiesen, als zahllose Merkmale enthaltend nicht definiert werden kann (p. 1039). Dagegen gehen über beide hinaus die allgemeinsten Gattungen und Prinzipien, welche als einfach keine Definition gestatten, und die unzweifelhaften Axiome, welche unmittelbar gewiss sind. Solche unmittelbare, für den Beweis zu hohe Urteile hat jede Wissenschaft. So auch die über alle hinausgehende Grundwissenschaft, welche, was innerhalb der untergeordneten Wissenschaften unbeweisbar, beweist. Wie das Organ für das Einzelne und Zufällige die Wahrnehmung war, so für diese unmittelbar gewissen Urteile der νοῦς, der also über die *ἐπιστήμη*, das mittelbare Erkennen hinausgeht. Sein unmittelbares Erfassen ist ein Anschauen, aber kein sinnliches, und vielmehr dem zu vergleichen, womit der Mathematiker sich seiner Grundbegriffe bemächtigt (p. 1142). An diese *ἁπλᾶ*, die nicht weiter abzuleiten, findet sich der Geist gerade so gebunden, wie jeder Sinn an seine eigentümlichen Empfindungen. In dieser Sphäre des unmittelbaren Erfassens giebt es nicht, wie bei dem vermittelten Erkennen, ein richtiges und falsches Wissen, sondern nur ein Wissen und Nichtwissen, ebenso ist hier der Unterschied des Dass und Was verschwunden; denn mit dem Augenblick, da dieses Höchste erfasst ist, ist auch seine Realität unmittelbar gewiss (p. 1051; p. 203).

5. Wenngleich die Forderung widersinnig ist, dass diese ersten Grundlagen alles Beweises bewiesen werden sollen, so schweben sie doch nicht wie angeborne Begriffe und Axiome ganz in der Luft; sondern als Möglichkeit liegen jene unmittelbaren Urteile in dem erkennenden Geiste, treten hervor vermöge der sinnlichen Wahrnehmung, aus welcher der Geist das Allgemeine hervorhebt, so dass also auf dem Wege der Induktion die Prinzipien alles apodeiktischen Wissens zwar nicht bewiesen, aber klar gemacht werden. Gerade wie *Plato*, den er auch deshalb lobt (p. 1095), behauptet also auch *Aristoteles*, dass die Wissenschaft ebenso sehr zum Allgemeinen hinauf- wie von da zum Einzelnen herabsteige. Die Induktion, indem sie an das sinnlich Wahrnehmbare als an das für uns Gewissere anknüpft und zu dem an sich Gewisseren übergeht, müsste, um völlige Beweiskraft zu haben, vollständig sein. Wäre sie dies, hätten wir eine Kenntnis von allem Einzelnen, so bedürfte es keines apodeiktischen Wissens; die Induktion, welche jetzt einem Schluss dritter Figur gleicht, würde dann einem der ersten gleichen. Jetzt aber kann auf dem Wege der Induktion nur Wahrscheinliches, nicht Gewisses, nur Gemeinsames, nicht

wahrhaft Allgemeines erreicht werden. Wie nun von jenem zu diesem fortgegangen werden kann, das zeigt durch die That *Aristoteles* überall, wo er das durch Induktion Gefundene durch allgemeines Räsonnement der wissenschaftlichen Erkenntnis näher bringt, und dazu geben theoretische Anleitung seine *Τοπικά* (p. 100—164), indem sie Regeln für das dialektische Verfahren, und im nahen Zusammenhange damit Anweisung geben, wie man dem sophistischen Spielen mit Worten begegne (p. 164—184). Der eigentliche Bereich des dialektischen (d. h. räsonnierenden) Denkens ist das *κοινὸν* und *ἔνδοξον*. Wie es dasselbe zum Ausgangspunkte macht, so ist auch sein Zweck, immer Allgemeineres und Wahrscheinlicheres zu finden. Dadurch aber nähert es sich dem philosophischen Wissen; denn was Allen wahrscheinlich ist, das ist gewiss (p. 1172). Die Regeln für das dialektische Verfahren werden demgemäss ganz besonders dies im Auge behalten müssen, dass ein allgemeines Einverständnis erreicht werden soll; demgemäss sind sie Regeln für das Überreden (d. h. rhetorische) und für das Ausgleichen von Ansichten (d. h. fürs Disputieren). Es begreift sich daher, warum *Aristoteles* die Rhetorik als Gegenstück zur Dialektik bezeichnet (p. 1354). Im Dienste der Wissenschaft suchen sie zu zeigen, wie eine Verständigung über die ersten Prinzipien der Wissenschaft erzielt werden kann. Voraussetzung ist dabei der Wille sich zu verständigen. Da nun dieses unmöglich wäre, wenn die Verständigungsmittel, die Worte, nicht ihre Bedeutung behielten, so ist das principium identitatis höchster Kanon beim Disputieren, und ein nachgewiesener Verstoss dagegen ist ein Nachweis, dass der Gegner seine Stellung aufgeben muss (cf. p. 996). Umgekehrt wird in den meisten Fällen, wo die Sophisten meinen Widersprüche nachzuweisen, gezeigt werden können, dass sie die Vieldeutigkeit eines Wortes nicht beachteten. Die logische, d. h. den sprachlichen Ausdruck berücksichtigende Genauigkeit wird wiederholt eingeprägt. Zum Ausgangspunkt des Räsonnements ist solches zu machen, was durch Autorität für gewiss gilt. Darum bei *Aristoteles* das emsige Nachforschen nach dem, was frühere Philosophen in ihren Schriften, mehr noch nach dem, was der Geist seines Volkes in Sprüchwörtern, vor allem aber, was derselbe in der Sprache schon niedergelegt hat. Seine Untersuchungen über die Bedeutung der Worte, die viel seltener etymologisch den Ursprung, als lexikographisch die gegenwärtige Bedeutung ins Auge fassen, sollen ihm zeigen, wie und was alle denken. Das Weitere aber ist, dass nicht nur die Autoritäten sich widersprechen, sondern ein von allen Seiten betrachtendes Räsonnement in dem, was ganz sicher scheint, Widersprüche entdeckt. Daher bei *Aristoteles* jenes antinomische Verfahren, in dem sich das eristische Verfahren der Sophisten, die Ironie des *Sokrates,* die negative Seite der Platonischen

Dialektik (s. § 76, 6) wiederholt, und das nichts anderes hervorbringen will als die *ἀπορία*, weil ohne diese es keine genügende Lösung giebt (vgl. p. 995).

6. Zur richtigen Würdigung der so entstehenden Ratlosigkeit und zur Rettung vor derselben ist nun notwendig, dass die Fragen richtig gestellt werden; dies aber verlangt vor allem, dass man sich nicht darüber täusche, in welche Klasse des Denkbaren das gehört, was die Wissenschaften und die über ihnen allen stehende Wissenschaft zu ihrem Gegenstande haben. Von den Klassen des Denkbaren handeln teils die Topiken, teils die Schrift *Κατηγορίαι* (p. 1—15), deren Aristotelischer Ursprung freilich in Frage steht (sicher unecht sind die cp. X—XV). Dass bei seiner Ansicht von Sprechen und Denken *Aristoteles* diese Klassen dadurch findet, dass er den ausgesprochenen Gedanken, den Satz, in seine Bestandteile zerfallen lässt (die *ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα* betrachtet, p. 1), dass sich ihm dabei zunächst ergiebt, dass alles, was wir denken, entweder als Subjekt oder als Prädikat gedacht wird, kann erklärlich scheinen. Durch gründliche Untersuchungen hat *Trendelenburg* wahrscheinlich zu machen gesucht, dass die Reflexion auf attributive Bestimmungen, die das Subjekt eines Satzes bekommen kann, sowie auf die verschiedenen grammatischen Hauptformen des Verbums, welches ja die Prädikatstelle einnahm, endlich die Möglichkeit näherer Bestimmungen desselben durch Adverbien der Grund gewesen sei, warum *Aristoteles* gerade diese zehn *γένη τῶν κατηγοριῶν* (*τῆς κατηγορίας*) oder *κατηγορίαι* (*κατηγορήματα*) annahm, so dass also die *οὐσία* oder das *τί ἐστι* dem Substantiv, das *ποιὸν* dem attributiven Adjektiv, das *ποσὸν* dem Zahlwort, das *πρός τι* den Worten entspricht, die eines ergänzenden Kasus bedürfen, dass ferner *ποιεῖν, πάσχειν, κεῖσθαι* und *ἔχειν* dem Aktiv, Passiv, Medium und Präteritum entsprechen, endlich *ποῦ* und *ποτὲ* als Repräsentanten der Adverbia dastehen. Die eingehenden Erörterungen von *Bonitz* insbesondere, haben jedoch ergeben, dass diese grammatisierende Deutung unhaltbar ist. Ein durchgeführtes Prinzip liegt der Gliederung der Kategorieen offenbar nicht zu Grunde. Damit ist sehr gut zu vereinigen, dass, nachdem sich gezeigt hatte, dass alle übrigen Kategorieen nur solches bezeichneten, was an der *οὐσία* als Zustand oder Thätigkeit derselben vorkommt, nun auch andere Zustände als die zuerst aufgezählten manchmal Kategorieen genannt werden. Festzuhalten ist, dass, da sich die Dinge in dem Denken Aller gleich spiegeln, und das Sprechen wieder das gemeinschaftliche Denken zur Erscheinung bringt, die Kategorieen zugleich logische und reale Bedeutung besitzen, so dass, weil wir alles entweder als *οὐσία* oder als eines ihrer *πάθη* denken müssen, alles Wirkliche unter die Bestimmung des Substanziellen

oder Accidentellen fallen muss (oder vielmehr umgekehrt). *Οὐσία* (Wesenheit, Substanz) im hauptsächlichsten und ursprünglichsten Sinne ist, was weder als Wesensbestimmung von etwas ausgesagt wird noch als accidentelle in etwas ist (*οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν*). Die Gattungen sind, obgleich sie von etwas als dessen Wesensbestimmungen ausgesagt werden können, doch nicht als etwas Accidentelles in diesem; sie werden daher ebenfalls *οὐσίαι*, aber zweite genannt, vorausgesetzt nämlich, dass die einzige Stelle, wo dies geschieht (p. 2), Aristotelisch ist. Eben darum ist vorzugsweise und ist erste Wesenheit, was nur Subjekt und nie Prädikat sein kann, das Einzelwesen. Was dagegen nur Beschaffenheit eines von ihm unabhängigen Substrates ist, das ist gar nicht Wesenheit (ein *τί*), ist nur ein Wie *ποιόν τι*). Mit der Wesenheit nun oder dem Was, hat es alle Wissenschaft zu thun, und die einzelnen Wissenschaften haben eben verschiedene Wesenheiten zu ihrem Objekte, z. B. die Geometrie die räumliche, die *οὐσία θετή* (p. 87). Da Wesenheit und wahrhaft Seiendes dasselbe ist, so kann die Aufgabe der einzelnen Wissenschaften darein gesetzt werden, dass sie je eine Art des Seienden darauf hin betrachten, was demselben zukommt. Eben deswegen hat auch eine jede ihre eigenen Axiome und Theoreme, die für die anderen ohne Bedeutung sind. Über ihnen allen wird diejenige Wissenschaft stehen, die, weil sie nicht eine Art der Wesenheit, sondern die Wesenheit an und für sich, nicht ein irgend wie bestimmtes Sein, sondern das Seiende als solches, das *ὂν ᾗ ὄν* betrachtet, was für dieses gilt, als allgemein giltiges Gesetz für alle Arten des Seienden, und darum für alle Wissenschaften aussprechen wird (p. 1003). Diese Wissenschaft heisst eben darum *πρώτη φιλοσοφία*, d. h. Grundwissenschaft. (Wie dieser Name ihrem Verhältnisse zu den anderen Disziplinen am meisten entspricht, so der spätscholastische der Ontologie ihrem Inhalte. Dass bei der Wichtigkeit, welche *Aristoteles* diesem Teile der Philosophie beilegt, er ihn oft Philosophie schlechthin nennt, ist ebenso erklärlich, wie dass *Plato* den dialektischen Teil seines Systems öfters so genannt hatte.

§ 87.

Die Grundwissenschaft des Aristoteles.

Chr. Aug. Brandis, Ueber des Aristoteles Metaphysik, Akad. Abh. 1834. *C. L. Michelet*, Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, Paris 1836. *A. B. Krische*, Die theologischen Lehren der griechischen Denker, Göttingen 1840, p. 246 ff. *Joh. Carl Glaser*, Die Metaphysik des Aristoteles nach Composition, Inhalt und Methode, Berlin 1841. *P. Natorp*, Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik, in den Philos. Monatsh., XXIV, 1888.

1. Das Werk des *Aristoteles*, welches, weil es in der ersten Sammlung seiner Werke hinter die physikalischen Schriften gestellt wurde, den Namen Τὰ (βίβλια) μετὰ τὰ φυσικὰ erhielt (p. 980 bis 1093), und dadurch die Veranlassung wurde, dass die darin behandelte Grundwissenschaft später Metaphysik genannt worden ist, enthält im ersten Buche (*A* p. 980—993) eine historisch-kritische Einleitung und geht dann im dritten (*B* p. 995—1003) — das zweite, *A* ἔλαττον, ist ohne Zweifel eingeschoben — dazu über, die Aporieen aufzuzählen, in welche sich das Denken über diese Gegenstände verwickelt findet. Unter diesen findet sich auch die Frage, ob es die Aufgabe einer und derselben Wissenschaft sei, die mehr formellen Prinzipien des Beweisverfahrens anzugeben, welche jede Wissenschaft muss gelten lassen und, mehr materiell, das festzustellen, was von allem Seienden gilt. Diese Frage wird in dem vierten Buche (*Γ* p. 1003—1012) bejaht, und als oberstes Prinzip des Beweisverfahrens, also als formelles Prinzip aller Wissenschaften, ganz wie in den Topiken, das Axiom aufgestellt, dass man nicht von demselben Entgegengesetztes prädizieren dürfe, weil dies jede bestimmte Wesenheit aufhebe. Nur von dieser, d. h. von allem wirklich Seienden gilt jenes Axiom, sowie das des ausgeschlossenen Dritten. Dagegen soll gar nicht geleugnet werden, dass in der Möglichkeit die Bestimmungen des Seins und Nichtseins vereinigt seien; dass er, was von der Möglichkeit gilt, auf die Wirklichkeit anwandte, das soll den *Heraklit* dahin gebracht haben, alles Wirkliche in den steten Fluss zu setzen. Das fünfte Buch (*Δ* p. 1012—1025) enthält synonymische Erörterungen (περὶ τοῦ ποσαχῶς), welche den Gang der Untersuchung unterbrechen; das zwölfte Buch, ebenso wie das elfte Buch (*K* p. 1059—1069), dessen erste Hälfte einer anderen Redaktion der ganzen Grundphilosophie anzugehören scheint, während die zweite sicher unecht ist, ist gleichfalls ein selbständiges Ganze metaphysischen Inhalts, dessen Darstellung in den fünf ersten Kapiteln wohl nur als Aufzeichnung des Philosophen für Vorlesungszwecke anzusehen ist. Sie können zunächst überschlagen werden. Desgleichen endlich die beiden letzten Bücher (*M* p. 1076 bis 1087 und *N* p. 1087—1093), die vielleicht frühere, durch spätere Umarbeitungen anderer Teile der uns vorliegenden Bücher der Metaphysik ersetzte Erörterung enthalten (wenn man einen Überblick über die Aristotelische Grundwissenschaft gewinnen will). Mit dem sechsten Buche (*E* p. 1025—1028) wendet sich die Untersuchung auf die eigentliche Ontologie, indem sie die Frage: was denn das eigentlich Seiende ist, zu lösen versucht, ganz wie *Plato* sich dieselbe Aufgabe in seiner Dialektik gestellt hatte.

2. Will die Ontologie eine wissenschaftliche Untersuchung sein, so

muss sie (vgl. oben § 85, 1) das Seiende als solches aus Prinzipien ableiten. Die erste, man kann sagen vorbereitende Frage ist also: was ist unter einem Prinzip zu verstehen? Die Antwort, welche der Sprachgebrauch durch die vierfache Bedeutung des Wortes *αἰτία* und *ἀρχή* *(causa)* giebt, findet *Aristoteles* bestätigt durch die Geschichte. Aus dem Stoff haben die Physiologen, aus der Form die Pythagoreer, aus der bewegenden Ursache *Empedokles*, aus dem Zweck *Anaxagoras* das Sein zu erklären versucht (p. 984, 985). Unter *ὕλη* (materia, causa materialis) oder Stoff versteht *Aristoteles* ein jedes *ἐξ οὗ* oder Woraus. (Bei *Plato* war es nur das Worin gewesen). Darum ist nicht nur das Erz für die Bildsäule, sondern auch der Same für den Baum, die Prämissen für den Schluss, die natürlichen Triebe für die Tugend, die Töne für die Oktave, ja die Zither für die Töne, die aus ihr kommen, die Buchstaben, aus denen es besteht, oder der Laut, aus dem es entsteht, für das Wort der Stoff oder die Materie. Eben darum fällt dem *Aristoteles* der Stoff mit dem Unbestimmten (*ἄπειρον, ἀόριστον*), bloss Bestimmbaren, darum Leidenden zusammen, und daher ist in der Definition das näher zu bestimmende Genus die *ὕλη*, ebenso ist Materie ihm Eins mit dem, woraus zweckmässige Ordnung erst wird, was also dieselbe noch nicht zeigt. Aus beidem folgt, dass der blosse Stoff nicht Objekt des Wissens ist, d. h. nicht dass er über, sondern dass er unter dem Wissbaren steht, so dass er nur vermittelst der Analogie verstanden werden kann (p. 207). Wie diese letzte Behauptung an des *Plato* *νόθος λογισμός* (§ 78, 1) erinnert, so an andere Platonische Äusserungen, wenn *Aristoteles* den Stoff als Grund aller Vielheit, als Mitursache und als weibliches Prinzip bezeichnet. Auch wo er, ganz wie *Plato*, zwischen Grund und unerlässlicher Bedingung unterscheidet, bedient er sich wie jener für die letztere des Ausdrucks *αἰτιᾶσθαι ὡς δι᾽ ὕλην* (p. 200). Hält man dies fest, dass die *ὕλη* das Moment der unbestimmten Vielheit ist, und bedenkt, dass die Einzelwesen keine Definition gestatten, weil sie nicht durch artbildende Differenzen, sondern zahllose Zufälligkeiten sich unterscheiden, so wird man darin, dass was eben mit dem Genus verglichen wurde, von *Aristoteles* zum Prinzip der Einzelheit gemacht wird (u. A. p. 1033), keinen Widerspruch sehen; wohl aber einen neuen Beweis der Übereinstimmung mit *Plato*. Eigentümlich dagegen und der Platonischen Auffassung entgegengesetzt ist es, wenn *Aristoteles* immer die Materie als *δύναμις* *(potentia)*, d. h. als Vermögen und Anlage zum Geformtwerden nimmt, und auf den Unterschied zwischen ihr und der blossen *στέρησις* (dem Platonischen *μὴ ὄν*) hinweist, indem sie ein beziehungsweise Nichtseiendes sei (p. 192), d. h. sie ist das Nochnichtseiende, das Unvollendete. Auch wir pflegen zu sagen: In dem ist S t o f f, d. h. Anlage zum Dichter. Stoff aber ist

Materie. Weil ihr hier viel mehr Realität eingeräumt wird, als bei *Plato,* deswegen findet sie auch, anders als bei *Plato,* ihren Platz unter den Prinzipien des wahren Seins, in der Grundwissenschaft.

3. Wie hier die Abweichung vom *Plato,* so tritt dagegen die Übereinstimmung mit ihm besonders hervor, wo *Aristoteles* zum zweiten Prinzip übergeht. Schon in der Bezeichnung; denn anstatt *μορφή (forma, causa formalis)* sagt er ebenso oft *λόγος* und *εἶδος* (p. 198. 335), ja selbst *παράδειγμα* kommt vor. Zum Stoffe als dem Prinzip der Passivität verhält sich die Form als das Determinierende: Die Gestalt der Bildsäule, welche das Erz empfängt; das Verhältnis 1 : 2, in welches die Töne, die eine Oktave bilden, hineingepasst erscheinen; die beherrschende Mitte, welcher die Triebe unterworfen; das Ganze, wozu die Teile verbunden werden; das Gesetz, welches die Ordnung regelt; die spezifische Differenz, welche das Genus zur Definition ergänzt — alles dies wird von *Aristoteles* als Beispiel des Formalprinzipes angeführt, das sich also zu dem Stoff wie das *πέρας* zum *ἄπειρον,* wie das *εἰς ὅ* zu dem *ἐξ οὗ* verhält (p. 1070). Dass die Form, welche an das Erz gebracht wird, vorher in dem Künstler schon war, hat vielleicht den Ausdruck *τὸ τί ἦν εἶναι* mit veranlasst, dessen sich *Aristoteles* mit Vorliebe für dies Prinzip bedient, den er vielleicht auch schon vorfand *(essentia* ist die Übersetzung, die derselbe früh fand, später immer: *quod quid erat esse).* Fiel nun der Begriff des Unbestimmten oder der Materie mit der *δύναμις* zusammen, so der der Form mit der *ἐνέργεια (actus);* und es ist erklärlich, dass in dem vom *Aristoteles* beherrschten Mittelalter nicht nur die Worte *formalis* und *actualis* gleichbedeutend waren, sondern dass der Aristotelische Grundsatz, dass ein *ἄπειρον ἐνεργείᾳ ὄν* eine *contradictio in adjecto* sei (u. A. p. 207), dem unerschütterlichen Axiom zu Grunde gelegt wurde: *infinitum actu non datur,* welches oft geradezu als ebenso unverbrüchlich bezeichnet wird, wie das *principium identitatis.*

4. Der Ausdruck *τὸ ὅθεν ἡ κίνησις,* dessen sich *Aristoteles* anstatt des von *Plato* gebrauchten *ἀρχὴ κινήσεως* bedient, um das dritte Prinzip zu bezeichnen, wechselt mit dem *τὸ αἴτιον τῆς μεταβολῆς* ab, da seine Versuche die *κίνησις* und *μεταβολή* streng zu sondern fehlschlagen. Kürzer wird es auch *ἀρχή* oder *αἰτία κινοῦσα* (p. 1044) und *κινοῦν,* auch *ἀρχὴ τῆς γενέσεως* (p. 1033) oder *ἀρχὴ κινητικὴ καὶ γεννητική* (p. 742), ferner *ἀρχὴ τῆς ποιήσεως* (p. 192) genannt; auch *ποιοῦν αἴτιον* kommt vor, welches die bekannte Übersetzung *causa efficiens* erklärlich macht. Wo dem Erz die Gestalt des Hermes mitgeteilt wird, ist das Prinzip dieser Umgestaltung der Bildhauer. Da aber dieser den Impuls dazu von der im Geiste geschauten Gestalt empfing, so ist eigentlich diese das wahre *κινητικόν,* und es fällt die

causa efficiens mit der *causa formalis* zusammen. So namentlich bei dem Lebendigen; was die Pflanze zum Wachsen treibt, ist ihr *λόγος*. Übrigens begreift sich schon hier, warum *Aristoteles* die Seele, dies Bewegungsprinzip im Lebendigen, Form nannte (p. 414), oder auch von ihr sagt, sie sei *κατὰ τρόπους τρεῖς αἰτία* (p. 415).

5. Denn auch das vierte Prinzip, das *οὗ ἕνεκα* oder *τέλος*, die *causa finalis*, fällt mit den beiden zuletzt genannten zusammen, wenn man bedenkt, dass der Bildhauer nichts anderes bezweckt, als die Hermesgestalt. Darum kann das Hauen als das *τί ἦν εἶναι* der Axt bestimmt werden, so dass also Zweck und Form eins wird; Zweck wieder und Beweggrund gilt ja auch uns noch als synonym. Eben darum aber fallen nun auch die Begriffe des Unbestimmten und Ziellosen zusammen, und *ἄπειρον* und *ἀτελὲς* werden ebenso zu Synonymen, wie es selbstverständlich wird, dass alles Vollendete etwas Bestimmtes und Begrenztes ist. Die ursprünglich vier Prinzipien reduzieren sich also (p. 198) auf die beiden der *δύναμις* und *ἐνέργεια*, welche letztere nun wegen der hineinspielenden Zweckbestimmung *ἐντελέχεια* genannt wird (p. 415), und der Gegensatz des Vermögens und der Kraftthätigkeit oder der Möglichkeit und Verwirklichung, der Voraussetzung und Vollendung in das eigentliche Resultat der vorläufigen Untersuchungen über die Prinzipien. Da sie Korrelate sind, so bekommen diese Begriffe etwas Fliessendes: Ein und dasselbe kann in einer Beziehung Verwirklichung sein, z. B. der Baum des Samens, und wieder in einer anderen Möglichkeit, z. B. einer Bildsäule. Daher werden hier die Bestimmungen: erste und zweite eingeführt, und u. a. die Seele, weil sie die Bethätigung des Leibes ist, Entelechie, weil sie selbst aber im Denken sich bethätigt, erste Entelechie genannt. Erste also oder blosse Materie wäre, was gar nicht gestaltet, gar nicht schon etwas Verwirklichtes ist, und wieder letzte Materie wäre, was insofern mit der Form zusammenfällt, als es nicht wieder zu einer neuen Verwirklichung Stoff ist (p. 1015; 1045). Wie hier die erste und zweite Materie, so wird sonst wohl auch nähere und weitere Möglichkeit unterschieden (p. 735).

6. Die vorstehenden Erörterungen geben die Daten zur Beantwortung der ontologischen Frage. Zuerst zu der negativen, dass weder die blosse Materie noch die blosse Form Wesenheit oder wahres Sein ist. Mit der grössten Entschiedenheit wird dies hinsichtlich der *ὕλη* festgehalten und also der Standpunkt der Physiologen verworfen. Die blosse Materie ist ein mittleres zwischen Sein und Nichtsein, ist das für die Wirklichkeit nur Empfängliche, blosser Keim derselben. Geschieht es einmal, dass die Wesenheit genannt wird, so wird ein beschränkendes *ἐγγὺς* hinzugefügt (p. 192). Aber auch der Form kommt

kein substanzielles Sein zu, und ein grosser Teil der Polemik gegen *Plato* dreht sich darum, dass derselbe die Realität blosser *εἴδη* annehme, dass er dieselben als von allem Stoffe getrennte, jenseits und ausserhalb der Vielen existierende Einfache setze, von denen es unbegreiflich sei, wie die Kluft zwischen ihnen und dem Stoffe ausgefüllt werde, da sie nicht fähig seien, sich selbst sinnliche Existenz zu geben (p. 990 ff., Met. *M* und *N*), so dass zwischen dem (idealen) und einem (realen) Menschen noch ein *τρίτος ἄνθρωπος* nötig wäre. Trotz dieser Polemik aber geschieht es dem *Aristoteles* selbst viel häufiger als hinsichtlich der Materie, dass er die blosse Form *οὐσία* nennt, was sich teils aus der höheren Stellung erklärt, die auch er der Form einräumt, teils aber auch aus dem Umstande, dass das Wort *οὐσία* sowohl *substantia* als *essentia* bedeutet, letzteres aber, wie gezeigt ward, wirklich mit der Form zusammenfiel (p. 1032). Wird der Begriff der *οὐσία* als der wirklichen Wesenheit streng festgehalten, so ist sie als Einheit des Stoffes und der Form zu fassen; sie ist gleichsam zusammengesetzt aus beiden, ist geformter Stoff, materialisierte Form, woher auch die Definition, welche die ganze Wesenheit ausdrücken soll, ebenso aus zwei Momenten zusammengesetzt ist, dem *genus* und der *differentia*, die dem Stoffe und der Form korrespondieren. Diese Einheit (*σύνθεσις*) beider ist nun nicht als ein ruhiges Sein zu denken, sondern vielmehr als Übergang (mit welchem Worte *κίνησις* um so eher übersetzt werden darf, als *Aristoteles* selbst sie ein *βαδίζειν* nennt, unser Wort Bewegung aber eigentlich nur der Art der *κίνησις* entspricht, die *Aristoteles* *φορὰ* nennt). Es giebt für *Aristoteles* kein Reelles als das in die Wirklichkeit übergehende, und in gleichem Gegensatz zu dem Flusse des *Heraklit* und dem Stillstande der Eleaten ist ihm die Entwicklung das allein Reale. Dieser Begriff tritt bei ihm an die Stelle des absoluten Werdens. Einen Übergang aus dem Nichts in das Sein giebt es nicht, sondern nur aus dem Nochnichtsein, dem Stoff oder der Anlage. (Auch wir sagen, wie schon erwähnt: in dem ist Stoff zu einem Dichter). An die Stelle der Platonischen blossen Formen und Gattungen lässt also *Aristoteles* die Entelechieen, d. h. die nicht jenseitigen unveränderlichen, sondern die sich als Kraft bethätigenden Formen, das sich besondernde Allgemeine treten. In der Selbstbethätigung, welche so das Wesen alles Realen ausmacht, sind die beiden Momente des Bewegten und Bewegenden, des Passiven und Aktiven zu unterscheiden. Jenes ist die Materie, die also zu ihrem Zweck sich so hinbewegt, wie das Eisen zum Magnet: indem der Zweck (die Form) sie nach sich zieht, bewegt er sie. Darum ist das eigentliche Prinzip aller Bewegung immer der Zweck und die Form; sie setzt, die Materie erleidet die Bewegung (p. 202).

7. Was von jedem wirklich Substanziellen gilt, das gilt natürlich auch von dem Komplex alles Wirklichen, dem All. Auch in diesem giebt es keinen Stillstand, es giebt *κινούμενα* und *κινοῦντα*, d. h. Zweckbethätigung. Indem aber jedes der Bewegten seinerseits wieder die Bewegung mitteilt, muss man, wenn man nicht den Widersinn begehen will, einen wirklichen endlosen Progress anzunehmen (p. 256), auf ein Prinzip schliessen, welches nur bewegt ohne selbst bewegt zu werden, auf ein *πρῶτον κινοῦν*, welches als *ἀκίνητον* natürlich alle Materie (d. h. Passivität) ausschliesst, also *ἄνευ ὕλης*, blosse *ἐνέργεια* ist (*purus actus*). Darum liegt der letzte Grund eines Überganges zur Wirklichkeit immer in einem förmlich oder wirklich Seienden. Der Einwand, dass ein Unbewegtes nicht bewegen könne, vergisst, dass überall der angestrebte Zweck dies widerlegt, und dass der erste Beweger der Welt eben der Endzweck, das Beste der Welt ist (p. 1072, 292). Damit ist nicht gesagt, dass *Aristoteles* seine Ursächlichkeit leugne; denn der Zweck hatte sich ja als die eigentliche *causa efficiens* erwiesen (p. 198). Vor allem ist Prinzip der Zweck, ist ein Satz, der bei *Aristoteles* öfter vorkommt. So steht also alles Wirkliche zwischen der ersten Materie, welcher nichts, und dem ersten Bewegenden, dem alles zustrebt, das seinerseits frei ist von allem Streben und aller Bewegung. Indem dieses erste Bewegende alle blosse Möglichkeit ausschliesst, ist es das nicht anders sein Könnende, ist es ohne Vielheit und ohne Vergänglichkeit, Eines und ewig (p. 1072, 1074, 258). Nur weil es dies alles ist, kann es ja ein Objekt des wissenschaftlichen Erkennens werden. Ist aber dieses Ziel alles Strebens ewig, so auch die Bethätigung des Strebens: die Bewegung der Welt ist ewig, wie sie selbst.

8. Aus dem bisher Entwickelten folgt aber noch Weiteres: War in jedem Wirklichen das bewegende Prinzip der *λόγος* gewesen, so wird das eine alles Bewegende der Inbegriff aller *λόγοι* und Zwecke sein müssen. Als solcher war seit *Anaxagoras*, und im Philebos auch von *Plato* der *νοῦς* bestimmt worden, sonst das *ἀγαθόν*. Beide Ausdrücke werden von *Aristoteles* gebraucht (p. 1075), um den Weltzweck und das wahre Objekt des Wissens zu bezeichnen, vorzüglich aber der des *Anaxagoras*, den er darum so sehr lobt, dass er den *νοῦς* zum Prinzip der Bewegung gemacht und sich damit als über den früheren Träumern stehend erwiesen habe (p. 256, 984); wie vieles *Plato* dem *Anaxagoras* danke, wird gleichfalls von *Aristoteles* angedeutet. Es fragt sich weiter, wie der *νοῦς*, diese eigentliche Gottheit im Systeme des *Aristoteles*, gedacht werden muss, wenn er wirklich immateriell und leidenlos sein soll? Dächte man ihn sich handelnd oder auch künstlerisch schaffend, so wäre er durch einen Zweck ausser ihm bestimmt (p. 1177). Es bleibt also nur die schöne Musse des theoretischen Ver-

haltens, das Denken, in welchem die Seligkeit, Unsterblichkeit und das ewige Leben der Gottheit besteht (p. 1072). Aber auch dies muss noch näher bestimmt werden. Eine Beschäftigung des *νοῦς* mit irgend etwas ausser ihm selbst würde ihn beschränken; wie er nicht lieben kann, sondern nur geliebt werden, so kann er auch nicht, ohne sich den Genuss der Beschäftigung mit dem Vollkommensten zu stören, anderes denken als sich selbst. Das Denken der Gottheit, ja ihr Wesen ist Denken des Denkens; im wandellosen Betrachten ihrer selbst besteht ihre ewige und reine Lust (p. 1074). Eben darum sind die Augenblicke, wo in der spekulativen Betrachtung unser Geist sich selbst in dem Gedachten wieder findet, die, in welchen wir eine schwache Vorstellung von der Seligkeit haben, deren sich die Gottheit ewig erfreut. Wenn aber so die Untersuchungen über das Seiende zu dem Resultat geführt haben, dass das Allerrealste, die reine Wirklichkeit und das Prinzip alles Wirklichen, die eine ewige und absolut notwendige Gottheit sei, so ist es erklärlich, warum *Aristoteles* die Grundwissenschaft Theologik nennt, sowie auch die letzten Bestimmungen über das Wesen der Gottheit eine Bestätigung sind davon, was oben (§ 85, 1) gesagt war, dass die Gottheit Objekt und Subjekt der philosophischen Betrachtung sei.

9. Die Bestimmung, dass der *νοῦς* als Denken des Denkens zu fassen sei, von *Plato* nur nahe gelegt (vgl. § 77, 9), ist hier mit vollem Bewusstsein und nachdrücklich hervorgehoben. Mit diesem Fortschritt hängt der weitere zusammen, dass der höchste Begriff, bei welchem die Grundwissenschaft anlangt, ausreicht, um die daseiende Welt zu begreifen, es nicht eines hinzutretenden energischen Prinzipes bedarf, damit das Gute in die Form der Äusserlichkeit eingeführt werde, nicht der dazwischentretenden Weltseele, damit es an dieselbe gebunden bleibe (s. oben § 78, 2 und 3). Beide Fortschritte sind eine Folge davon, dass die *ὕλη* anders gefasst ist als bei *Plato*. Indem sie aus dem Nichtseienden zum Nochnichtseienden geworden, also ihr der Zug zum Sein beigelegt worden ist, hat die Vielheit und die sinnliche Existenz eine metaphysische Berechtigung erhalten, und ist die Form, die diesen Zug auf sie ausübt, aus dem überhimmlischen Raume ihr näher gerükt. Nicht ein *ἓν παρὰ τὰ πολλὰ* ist nach *Aristoteles* das *εἶδος*, sondern ein *ἓν κατὰ τῶν πολλῶν* oder auch *ἐν τοῖς πολλοῖς*. Eben darum haben nicht nur die Klassen der Einzelwesen, sondern diese selbst wirkliche Realität. Während *Plato* in einseitiger Vorliebe für den Monismus der Eleaten die sinnliche Welt als (wenigstens halbe) Scheinwelt ansieht, und nur mit Widerstreben Physiker wird, ja selbst dann gern Mathematiker bleibt, kommt bei *Aristoteles* der Pluralismus, fast bis zum Anstreifen an den Atomismus, zu seinem Rechte, und die Natur-

wissenschaft als Wissenschaft vom Qualitativen, darum von der Mathematik emanzipiert, ist sein Lieblingsfach. Ist in diesem allen sein Fortschritt gegen *Plato* unzweifelhaft, so bleibt er doch in einem Punkte demselben zu nahe, als dass er sich von allen Inkonsequenzen befreien könnte. Nur vermöge des stofflichen Elementes, das er in die Platonischen Ideen hineinnahm, sind diese zu wirksamen Kräften geworden. Und doch wird dieses Element von dem ausgeschlossen, was das Wirklichste unter dem Wirklichen sein soll, aus der Gottheit. Er konnte nicht anders; denn die Zeit ist noch nicht gekommen, wo die Gottheit gewusst wird als den πόνος auf sich nehmend, ohne welchen Gott in herzloser, um nichts bekümmerter Lust lebt, durch den allein aber Gott Liebe ist und Schöpfer. Was *Plato* im Parmenides nur als einen vorübergehenden Blitz (ἐξαίφνης) geschaut hatte (s. § 77, 2), die Einheit von Ruhe und Bewegung, Genuss und Mühe: erst der christliche Geist hat es erfasst. Wie das ganze Altertum, so kann auch *Aristoteles* den Dualismus nicht überwinden, weil er den Stoff aus der Gottheit ausschliesst, der also, wenn auch auf die blosse Potenzialität reduziert, ihr gegenüber stehen bleibt.

§ 88.

Die Physik des Aristoteles.

1. *G. Henry Lewes*, Aristotle, a Chapter from the History of Science, Lond. 1864, übers. v. *Jul. Vict. Carus*, Leipz. 1865. — 2. *Ed. Zeller*, Ueber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt, in den Abh. der Berl. Akad., 1878. — 3. *J. L. Ideler*, Meteorologia veterum Graec. et Roman., Berol. 1832. — 4. *Cl. Baeumker*, Des Arist. Lehre von dem äusseren und inneren Sinnesvermögen, Münster 1877. *J. Freudenthal*, Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles, Göttingen 1863. — 5. De animalibus hist., gr. et lat. ed. *J. G. Schneider*, Berol. 1811 (mit schätzbaren Erläuterungen; vgl. auch *Barthélemy St. Hilaires* Uebersetzung, Paris 1884). *F. N. Titze*, Aristoteles über die wissensch. Behandlung der Naturkunde, Prag 1819. *A. F. A. Wiegmann*, Observationes zoologicae criticae in Aristot. histor. anim., Berol. 1826. *J. Bona Meyer*, De principiis Aristotelis in distributione animalium adhibitis, Berol. 1854. *Ders.*, Aristoteles' Thierkunde, Berl. 1855. — 7. Vgl. *Leonh. Schneider*, Unsterblichkeitslehre des Aristoteles, Passau 1867. *Fr. Brentano*, Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867. *H. Poppelreuter*, Zur Psychologie des Aristoteles, Leipzig 1891.

1. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, wie man sehr passend des *Aristoteles* Untersuchungen in seiner φυσικὴ ἀκρόασις (p. 184—267) genannt hat, beginnen mit einer Aufzählung von Schwierigkeiten und Lösungsversuchen. Dann wird dazu übergegangen, die Begriffe der Natur und des Natürlichen zu fixieren. Es geschieht durch den Gegensatz zum künstlich oder gewaltsam Hervorgebrachten, und führt dazu, dass natürlich nur sei (eine φύσις nur habe), was von selbst geschieht, oder das Prinzip der Veränderung in sich selbst hat. Wie der κίνησις oder des κινεῖσθαι, so auch der

στάσις oder des ἠρεμεῖν (p. 192 b; 1025 b). War nun in der Grundwissenschaft als das eigentliche Prinzip der Veränderung der mit der Form zusammenfallende Zweck erkannt, so wird die Natur eines Gegenstandes nicht sowohl in seinem Stoff, als vielmehr in dem Begriff und Zweck liegen, für welche jener das Material und die Voraussetzung bildet (p. 194, 200), wie man denn auch nach der Form und dem Zweck die Gegenstände zu benennen pflegt. Wie die Natur des Einzelwesens, ebenso ist auch Natur als Ganzes genommen der Komplex vor allem der Zwecke, welchen als Bedingungen die wirkenden Ursachen dienen. Damit ist sogleich ausgeschlossen, dass es in der Natur Zweckloses gebe; was zweckwidrig ist, ist eben deshalb auch wider die Natur. Zwar nicht der Zwecke bewusst, wohl aber zweckmässig wirkt die Natur, die darum nicht wie ein Gott, wohl aber dämonisch, d. h. genial und instinktartig wie ein Künstler wirkt (p. 463). War nun die Bethätigung des Zweckes Bewegung gewesen, so sind sowohl die Eleaten, weil sie diese leugnen, als die Pythagoreer, die als Mathematiker den Zweckbegriff ignorieren, nicht fähig, eine wahre Naturwissenschaft aufzustellen; vielmehr ist die wahre Naturbetrachtung die teleologische. Diese schliesst die Berücksichtigung des Kausalzusammenhanges durchaus nicht aus, nur macht sie ihn nicht zur Hauptsache, sondern zur Mitursache und zur *conditio sine qua non* (p. 642). Diese bis aufs Wort gehende Übereinstimmung mit *Plato* wird dadurch geringer, dass *Plato* den Zweck der Dinge ausserhalb ihrer, entweder in die jenseitigen Urbilder, oder auch in den Nutzen des Menschen setzt, während *Aristoteles* nach dem ihnen immanenten Zweck forscht, sie selbst als Entelechieen zu fassen sucht und die Beziehung auf die Zwecke der Menschen geradezu tadelt. Diese innere Berechtigung, welche er den sinnlichen Dingen einräumt, hängt mit der höheren Stellung zusammen, die er der ὕλη einräumt, und da sie mit dem ἀναγκαῖον, dagegen das εὖ mit dem Zweck ebenso zusammenfällt wie bei *Plato*, so ist es selbstverständlich, dass bei *Aristoteles* die wirkenden Ursachen viel mehr berücksichtigt werden, und er sich den Physiologen viel mehr annähert, als sein Vorgänger. Auf die ὕλη, als das blosse συναίτιον, führt nun *Aristoteles* alle die Erscheinungen zurück, wo der Naturzweck verfehlt ward, die Missgeburten und alle Wunder, in welchen Erscheinungen des Irrationalen der Zufall seine Macht zeigt. Wenn er von dem Physiker fordert, über dergleichen hinwegzugehen und sich an das zu halten, wo die Natur ihre Intentionen erreichte, so antezipiert er die Verachtung, welche zwei Jahrtausende später *Bacon* gegen die Possen der Natur aussprach (s. § 249, 7). Übrigens bringt *Aristoteles* zu oft die Begriffe der τύχη und des αὐτόματον, diese Gegensätze der zweckmässigen Ordnung, mit der menschlichen Willkür zusammen, als

dass man nicht vermuten dürfte, dass die Widerstandsfähigkeit des Stofflichen ihm den Anhaltspunkt zur Antwort gegeben hätte, wenn er sich die Frage nach dem Ursprung des Bösen aufgeworfen hätte. Da Zweck und Form dasselbe war, so flieht natürlich die Natur das Formlose und Unbestimmte. Das Bestimmtere ist stets das Bessere (p. 259). Von dem schon in der Ontologie entschiedenen Grundsatz, dass es ein wirkliches Unendliches nicht gebe, wird in der Physik fortwährend Gebrauch gemacht, und überall, namentlich wo die endlose Teilung Schwierigkeiten bereitet, festgehalten, dass die Unendlichkeit nur möglich, nicht wirklich sei (p. 204). Wegen der Unmöglichkeit aller Ziel- und Masslosigkeit zeigt uns auch die Natur nirgends unvermittelte Extreme; wo etwas ins Masslose strebt, stellt sie ihm sein Gegenteil entgegen (p. 652). Die Untersuchungen, welche *Aristoteles* auf die über das Unendliche folgen lässt, betreffen den Raum, das Leere und die Zeit. Die Unmöglichkeit des Leeren wird aus den verschiedensten Gründen gefolgert, vom Raum aber und der Zeit gezeigt, dass sie ohne Bewegung gar nicht denkbar seien, indem jeder Raum als die unbewegte umfassende Grenze eines sich Bewegenden, der Raum als die unbewegte Grenze alles Bewegten (*τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον*), d. h. des Alls, die Zeit aber als Zahl oder Mass der Bewegung in Bezug auf das Früher oder Später (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*), darum mittelbar auch der Ruhe zu denken sei. Es wird daraus gefolgert, dass es ohne zählenden Geist keine Zeit gäbe, und dass der Kreislauf der Gestirne wegen seiner Stetigkeit die beste Einheit zum Abzählen der Bewegungen abgebe, sowie dass alles, was weder durch Bewegung noch Ruhe tangiert wird, das absolut Unbewegliche, nicht in der Zeit sei. Der Raum wird somit als begrenzt, die Zeit als unbegrenzt gefasst. Damit ist der Übergang zu den Büchern der Physik gemacht, welche von *Aristoteles* selbst und seinen älteren Auslegern als die von den Bewegungen den vier Büchern von den Prinzipien pflegen entgegengesetzt zu werden. Ignoriert man, wie *Aristoteles* selbst sehr oft, den Unterschied von Wechsel und Übergang (*μεταβολή* und *κίνησις*), so sind vier Arten desselben anzunehmen, nämlich (relatives) Entstehen und Vergehen, *γένεσις* und *φθορά*, welche die Substanz, Veränderung, *ἀλλοίωσις*, welche die Qualität, Wachstum und Abnahme, *αὔξησις* und *φθίσις*, welche die Quantität, endlich die eigentliche Bewegung, *φορά*, welche das *ποῦ* betrifft. Die übrigen Kategorieen sollen überhaupt nicht auf den Wechsel, auf die *κίνησις* im engeren Sinne, auch die erste Kategorie nicht, weil es keine entgegengesetzten Substanzen giebt, anwendbar sein. Alle die verschiedenen Formen des Wechsels haben zu ihrer Voraussetzung die räumliche Bewegung (p. 260), die eben darum als die erste und hauptsächlichste in der

Physik zu betrachten ist. Sie ist ewig und geht darum allem Erzeugtwerden und Vergehen voraus. Diesen Charakter der Ewigkeit kann aber nur die in sich zurücklaufende Kreisbewegung haben, indem die geradlinige entweder endlos und also unvollkommen, oder hin- und hergehend und also durch Ruhepunkte unterbrochen wäre. Damit aber ist auch der Übergang gemacht zur Unterscheidung der Erscheinungen, in welchen die unvergänglichen, und derer, in welchen sich die vergänglichen Bestandteile der Welt zeigen. Diese fallen nicht mehr in die allgemeinen physikalischen Betrachtungen, sondern werden in

2. der Schrift über das Weltall, *περὶ οὐρανοῦ* (p. 268—313), behandelt, und zwar so, dass die beiden ersten Bücher die kosmologischen Untersuchungen enthalten. *Aristoteles* versteht unter *οὐρανὸς* nicht, wie die Pythagoreer, einen Teil der Welt, sondern die ganze (manchmal freilich auch nur den äussersten Umkreis des Alls), und er setzt sich die Aufgabe, das System aller räumlichen Bewegungen in dem All darzustellen. Zunächst führt er sie zurück auf den Gegensatz der beiden gleich einfachen und ursprünglichen Bewegungen, der kreisförmigen Bewegung um ein Zentrum, und der geradlinigen von oder zu dem Zentrum. Die erstere kommt dem Himmel zu, diesem göttlichen Körper, der nicht aus dem geradlinig nach oben strebenden Feuer, sondern aus dem ewig kreisenden Äther besteht. Gründe aller Art sprechen dafür, dass das All nur eines ist, sowie auch unentstanden und unvergänglich, unveränderlich und nie alternd. Es ist begrenzt und von sphärischer Gestalt. Nicht als wenn es ausserhalb seiner ein räumlich Existierendes gäbe; vielmehr ist, was jenseits der äussersten Sphäre fällt, weder des Raumes noch der Zeit teilhaft und führt ein leidenloses Leben; es ist das unsterbliche Göttliche, dem als seinem Ziele jeder Punkt des Alls zustrebt, und das also alles bewegt. Eine besondere Seele, die dem All beiwohnte und es in Bewegung setzte, ist nicht anzunehmen. Der innere Rand des Unbewegten ist der Raum, der also nicht in der Welt, sondern in dem vielmehr sie ist. Die Welt, nächst der Gottheit das Höchste und darum ein Göttliches, hat wie alles, was sich selbst von Natur bewegt, nicht nur ein Oben und Unten, sondern auch ein Rechts und Links. Die Stoffe sind in ihr, entsprechend ihren natürlichen Orten, denen sie zustreben, in konzentrischen Schichten vereinigt, deren Mitte die selbst kugelförmige unbewegte Erde einnimmt, um die sich der Luft- und der Feuerkreis lagert. In dem äussersten Kreise, dem Fixsternhimmel, ist die Bewegung am schnellsten, daher zum Mass der Bewegungen am tauglichsten. Innerhalb dieses Kreises befinden sich die Sphären der sieben Planeten mit den denselben fest eingefügten, nicht rotierenden Sternen, denen ausser der westwärtsgehenden Bewegung des Alls noch eine ent-

gegengesetzte zukommt, wodurch sie scheinbar gegen die Fixsterne zurückbleiben. (Aber noch eine dritte, ja den fünf oberen derselben sogar noch eine vierte Bewegung muss, wie *Eudoxos* aus Knidos gezeigt hatte, den Planeten zugeschrieben werden, um die in der Erfahrung gegebenen Konstellationen zu erklären, so dass ausser der Fixsternsphäre noch sechsundzwanzig Planetensphären notwendig wurden. Auch dies reichte nicht aus; nach *Kallippos* sind die Bewegungen nur zweier Planeten aus der Annahme von vier Kugeln zu erklären, die übrigen bedürfen deren mehr; im Ganzen sieben. Zu diesen dreiunddreissig Sphären fügt *Aristoteles*, um die ungleichmässigen Übertragungen der Bewegung der Planetensphären, welche die Beobachtung fordert, zu erklären, noch zweiundzwanzig rückläufige hinzu). Jeder der Planeten hat seinen unbewegten Beweger, anstatt dessen manchmal wohl auch von einer Seele des Planeten gesprochen wird. Vielleicht dienten ihm ähnlich wie dem *Plato* diese Sterngeister dazu, sich mit der Volksreligion auseinander zu setzen. Die kugelförmige Erde in der Mitte des Alls steht still; sie bildet das Zentrum, ohne welches eine Kreisbewegung nicht denkbar ist. Ihr Mittelpunkt ist zugleich Mittelpunkt des Alls. Damit aber ist in dem Universum ein Gegensatz zwischen Zentrum und Peripherie gesetzt, welcher die Grundlage bildet für die eigentlich physikalischen Lehren, die *Aristoteles* in den zwei folgenden Büchern seiner Schrift *περὶ οὐρανοῦ* entwickelt, welchen sich fast wie eine Fortsetzung die Schrift *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* (p. 313—338) anschliesst, so dass in beiden Schriften die Welt des Veränderlichen betrachtet wird. Eine Widerlegung des Platonischen geometrischen, wie des Demokritischen physikalischen Atomismus, ferner der Lehren des *Empedokles* und *Anaxagoras* beginnt die Erörterungen, welche dann dazu übergehen, an jenen Gegensatz den der zentripetalen und zentrifugalen Bewegung, d. h. des Schweren und Leichten zu knüpfen, den jene beiden atomischen Theorieen ebenso wenig erklären sollen, wie die der anderen Physiker. Alle Versuche der Erklärung führen entweder zu der widersinnigen Annahme eines leeren Raumes, oder können wenigstens nicht erklären, warum die grössere Masse Feuer mehr nach oben strebt als die geringere. Absolut leicht ist also, was überhaupt relativ leicht, was mehr als ein anderes durch seine eigene Natur nach oben strebt. Jenes tritt im Feuer, wie das absolut Schwere in der Erde hervor, und darum fällt der Gegensatz beider sogleich mit dem des Warmen und Kalten zusammen. Sie verhalten sich wie Form und Stoff, da die Form das Umschliessende ist, das Leichte aber nach dem Umkreise strebt. Indem zu dem Gegensatz des Warmen und Kalten als der aktiven Prinzipien der zweier passiver, des Trocknen und Feuchten tritt, sind vier Kombinationen möglich, die

also die vier als einfach erscheinenden Körper sind, die bei *Empedokles* die erste, hier dagegen die dritte Stelle einnehmen, da ihnen die Gegensätze, diesen aber wieder der ganz unbestimmte, nie für sich vorkommende, nur gewissermassen seiende Stoff vorgedacht werden müssen. (Die Ähnlichkeit mit *Anaximandros*, § 24, ist augenfällig). Ausser diesen vieren, die, weil sie aus Gegensätzen abgeleitet, unter dem Gegensatz stehen, indem in jedem derselben je eines der vier Prinzipien vorwiegt, wird als ein „fünftes Wesen“ der Äther angenommen, dem kein Gegensatz gegenüber steht, der deshalb auch nicht in geradliniger, sondern in kreisförmiger und darum perpetuierlicher Bewegung gedacht wird. Diese flüchtigste aller Substanzen spielt u. a. bei der Zeugung eine wichtige Rolle, wie schon oben bei der Konstruktion des Himmels. Ein besonders starker Gegensatz findet zwischen Feuer und Wasser und wieder zwischen Luft und Erde statt, obgleich dies den Übergang jedes Elementes in jedes andere nicht unmöglich macht. So wird aus Dampf, dem Gemisch von Luft und Erde, durch Hinzutreten der Wärme Feuer u. dgl. Wenn die Elemente sich nicht nur mengen (σύνθεσις), sondern in wirklicher μῖξις unter einander so innig mischen, dass sie nicht mehr wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach existieren, entstehen die kompliziertеren Substanzen und Dinge. Der Kreislauf solches Entstehens, dem ein analoges Vergehen entspricht, ist ewig wie der des Alls. Die Schiefe der Ekliptik verwandelt seine Stetigkeit in Periodizität, so dass alles von Zeit zu Zeit wiederkehrt, wenn auch nicht als numerisch, sondern nur in seiner Art dasselbe.

3. Gewissermassen ein Mittelglied zwischen den allgemein physikalischen Lehren und der besonderen Physik bilden die *Μετεωρολογικὰ* in ihren ersten drei Büchern (p. 338—378). Indem sie die Erscheinungen betrachten, die zwischen der Region der Gestirne und der Erde vorgehen, versteht sich's ganz von selbst, dass die beiden Elemente zwischen dem Feuer und der Erde, namentlich als Atmosphäre und Ozean, die wichtigste Rolle spielen müssen. Die zwei Arten der Verdunstung, die feuchte und die trockne, *ἀτμὶς* und *ἀναθυμίασις*, dienen dazu, nicht nur alle wässerigen Niederschläge, sondern auch die Winde, die elektrischen Erscheinungen, die Erdbeben u. s. w. zu erklären, kurz alles, was in die mit Dämpfen geschwängerte Atmosphäre fällt, wozu *Aristoteles* nicht nur die Sternschnuppen, sondern auch die Kometen rechnet. *Schleiermacher* hat Recht, wenn er sich wundert, dass in dieser Partie *Heraklit* nicht als Gewährsmann angeführt wird. Oberhalb der Atmosphäre, bis zu den Gestirnen hin, ist es weder Feuer noch Luft, was angenommen wird als das den Raum Erfüllende, sondern der von allen Elementen verschiedene Äther, das selbst unveränderliche Substrat der gegensatzlosen, gleichförmigen Kreisbewegung, das *πρῶτον*

σῶμα. Das vierte Buch der *Μετεωρολογικά* (p. 378—390), das schwerlich geschrieben wurde, um mit den drei anderen ein Ganzes zu bilden, enthält Untersuchungen, welche den Übergang zum Organischen vermitteln. Sie betreffen nämlich die durch Kälte und Wärme bewirkten Veränderungen des Feuchten und Trocknen, die sich im Schmelzen, Sieden, Austrocknen, ebenso aber auch in der Erzeugung, Verdauung, im Reifen und der Verwesung zeigen sollen, und gehen dann zu denjenigen Substanzen über, welche *Aristoteles* die gleichteiligen (ὁμοιομερῆ) nennt, worunter er Mischungen versteht, die so innig sind, dass, wie weit man auch mit der mechanischen Teilung gehe, man stets dem Ganzen gleichartige Teile hat. Man denke an Holz- oder Knochensubstanz u. dgl. Obgleich es vorkommt, dass auch Wasser ein ὁμοιομερὲς genannt wird, so ist im Ganzen doch darunter ein solches zu verstehen, welches einerseits (primäre, sekundäre u. s. w.) Mischung von Elementen, namentlich des Wassers und der Erde, andrerseits aber noch nicht ein gegliedertes ist, wie das Antlitz, das zerschnitten nicht aus Antlitzen besteht. Alle Metalle unter anderem gehören zu dem Gleichteiligen. Diese Art von Substanzen bildet nun den Stoff und das Material, aus welchem das ἀνομοιομερές, das aus verschiedenen Gliedern zusammengesetzte Organische sich bildet.

4. Die Biologie des *Aristoteles* ist besonders in den beiden ersten Büchern seiner Schrift περὶ ψυχῆς (p. 402—424) entwickelt. Die materielle Bedingung des Lebens ist ein nicht gleichteiliger, sondern organischer, d. h. aus Gliedern zusammengesetzter Körper, der sich von einer Maschine dadurch unterscheidet, dass sie durch Kunst, er dagegen von Natur organisch ist. Dieser allein aber giebt noch kein Lebendiges, denn ein Leichnam wird nur uneigentlich Tier oder Mensch genannt; sondern es muss dazu kommen der diesem Organismus immanente Zweck, welcher den der Möglichkeit nach lebenden Körper zum wirklich lebendigen macht. Lebensprinzip oder Seele ist also die Entelechie eines von Natur organischen Körpers, d. i. die als bewegende Kraft gedachte Form. Bedingung für ihre Verbindung mit dem Leibe ist die dem Äther verwandte Wärme. Die Seele als die Form und der immanente Zweck des Leibes ist daher weder Leib, noch ohne Leib denkbar; sie ist für den Leib, was das Sehen für das Auge, und eine Trennung beider oder gar eine Verbindung mit einem anderen Leibe ist ebenso unmöglich, wie dass sich Flötenkunst in Ambossen oder Schmiedekunst in Flöten bethätige. Die Seele selbst aber bethätigt sich wieder, und da diese ihre Bethätigungen, das Empfinden u. s. w. sich zu ihr wieder wie Energieen, Entelechieen verhalten, heisst sie erste Entelechie des Leibes (*ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*). Ihre Funktionen bilden eine Stufenfolge, in-

dem die niederen als Voraussetzungen der höheren in diesen enthalten sind, wie das Dreieck im Vieleck. Die allerniedrigste Äusserung einer Seele, und deswegen auch bei der niedrigsten Form des Lebens vorhanden, ist das *θρεπτικόν*, d. h. Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung. Diese fehlt selbst bei den geschlechtslosen Pflanzen nicht, die zwar beseelt sind und leben, aber weit unter den Tieren stehen. Unter anderem auch deswegen, weil sie nur den für die Ernährung notwendigen Gegensatz von unten und oben, d. h. Mund (Wurzel) und Absonderungs- oder Fortpflanzungsorgan (Blüthe) zeigen, nicht aber den von vorn und hinten, rechts und links. (Ein eigenes Werk über die Pflanzen hat *Aristoteles* möglichenfalls geschrieben; die uns vorliegende Schrift *περὶ φυτῶν* ist jedoch sicher unecht. Nur vereinzelte Bemerkungen über die Pflanzen finden sich, wo ihr Unterschied von den Tieren zur Sprache kommt). Zu dieser untersten Lebensstufe, die wohl auch erste Seele heisst, tritt nun bei den Tieren die sinnliche Wahrnehmung hinzu, mit dieser aber, da der Tastsinn und der ihm untergeordnete Geschmackssinn, die Grundlage alles Wahrnehmens, Lust- und Unlustgefühle giebt, ein Trieb die letzteren loszuwerden, und der Trieb nach Nahrung, so dass also das *αἰσθητικὸν* und *ὀρεκτικὸν* bei allen, das *κινητικὸν κατὰ τὸν τόπον* bei den meisten Tieren vorkommen muss. Mit dem ersten dieser Momente bekommt der Gegensatz von vorn (d. h. Sinnesseite) und hinten, mit dem zweiten der von rechts (d. h. Hauptseite) und links eine Bedeutung. Bei dem Menschen als dem vollkommensten Wesen fällt, da er aufrecht steht, sein oben und unten mit dem der Welt zusammen. Es werden nun die einzelnen Sinne sehr ausführlich durchgenommen und die feinere Ausbildung des Tastsinns bei dem Menschen wird mit seiner grösseren Vernünftigkeit in Zusammenhang gebracht. Hier ist die Schrift *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* (p. 436—449) zu vergleichen. Aller Sinnesempfindung ist dies gemeinschaftlich, dass darin die Form des Gegenstandes ohne Materie perzipiert wird, dass sie *κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς* ist, und dass durch ein Medium auf die Sinnesorgane eingewirkt wird. Auch der Geschmack und Tastsinn machen hinsichtlich des letzteren keine Ausnahme, sie werden durch das gleichteilige Fleisch der Tiere vermittelt. Das *θερμὸν* leitet die in den Sinnesorganen entstandenen Bilder zum Herzen, dem Zentralorgan für die Seelenthätigkeit bei den blutführenden Tieren, dem das Gehirn als ein abkühlender Apparat für die vom Herzen emporsteigende Wärme zur Seite steht. Das periodisch eintretende Aufhören aller Sinnesempfindungen ist der Schlaf, der eben deswegen bei allen Tieren vorkommt. Durch den Gemeinsinn, dessen spezifisches Organ das Herz selbst ist (*κοινὸν αἰσθητήριον*), werden die den Einzelwahrnehmungen

gemeinsamen Eigenschaften, die sie nur *κατὰ συμβεβηκὸς* enthalten, von uns wahrgenommen: die Bewegung und Ruhe, die Zahl, die Eins, die Gestalt und Grösse. Er lehrt deshalb das von den einzelnen Sinnen Wahrgenommene vergleichen und unterscheiden; durch ihn beziehen wir dementsprechend, wie die Träume insbesondere lehren, das Wahrnehmungsbild auf seinen Gegenstand. Er ist ferner die Quelle unserer Phantasievorstellungen, die als schwache Empfindungen (*αἰσθήσεις ἀσθενεῖς*) durch die nachdauernden Bewegungen der Wahrnehmung hervorgerufen werden. Die *φαντασία* wird zur *μνήμη*, sofern sie als Erinnerung auftritt. Von ihr, die auch bei den Thieren vorhanden, ist zu unterscheiden die mehr kombinierende Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*), die nur der Mensch hat. Es verhält sich mit dieser Steigerung wie mit der des Triebes, der bei den niederen Tieren nur Begierde, bei den vollkommeneren auch Gemüt (*θυμός*), bei den Menschen ausserdem auch noch Wollen ist.

5. An die Untersuchungen im zweiten und im Anfange des dritten Buches der Schrift über die Seele schliesst sich das an, was *Aristoteles* in der Zoologie geleistet hat. Die neun Bücher seiner Tiergeschichte (*περὶ τὰ ζῷα ἱστορία*, p. 486—638; das zehnte gehört ihm nicht an) sind bestimmt, das historisch gegebene Material übersichtlich zu ordnen, enthalten aber ausserdem eine Menge Bemerkungen von nachhaltiger Bedeutung für die philosophische Naturbetrachtung. Vor allem ist hervorzuheben der Grundgedanke der späteren vergleichenden Anatomie, dass die zu einem Typus gehörigen Organe, selbst wo äussere Umstände sie unnütz machen, wenigstens als Rudiment vorkommen, ferner dass der Bau des menschlichen, als des vollkommensten Leibes bei der Betrachtung des tierischen zur Orientierung stets im Auge behalten werden müsse u. a. m. Die Einteilung in Vögel, Fische, Wale, lebendig gebärende und Eier legende Vierfüssler, Weichtiere, Weichschaltiere, Schaltiere und Insekten, wo die ersten fünf Klassen als blutführende, die letzten vier als blutlose Tiere zusammengefasst werden, ist Epoche machend geworden. Nicht nur Vorarbeiten zu einer Philosophie der lebendigen Natur, sondern diese selbst enthält die Schrift *περὶ ζῴων μορίων* (p. 639—697), das, in seinem ersten Buche methodologisch, in den folgenden eine Organologie enthält, die durchweg teleologisch gehalten ist, ohne dass die Rücksicht auf die wirkenden Ursachen, namentlich bei der Erklärung mehr accidenteller Unterschiede, vernachlässigt würde. Der Unterschied der aus homoiomerischen Stoffen gebildeten Gewebe (mit Einschluss des Blutes und Markes) und der aus ungleichteiligen geformten Organe, ein Gegensatz, der auf das Herz wegen seiner Bestimmung keine Anwendung findet, die Bedeutung, welche dem Blute beigelegt wird, aus dem sich

der ganze Organismus zuerst bildet und von dem er später sich nährt, sind besonders zu erwähnen. An diese Schrift schliessen sich dann die kleineren Abhandlungen über die Bewegung der Tiere, über den Gang derselben, und die grössere Schrift *περὶ ζῴων γενέσεως* (p. 715 bis 789), sowie einige andere Abhandlungen in den *Parvis naturalibus*. Die Fortpflanzung wird als das Mittel gefasst, wodurch Pflanzen und Tiere, die als Individuen dem Tode verfallen, der Unsterblichkeit wenigstens der Gattung teilhaft werden. Eine Stufenfolge der Erzeugung wird angenommen, in welcher die univoke vor der äquivoken den Vorzug hat, die durch Trennung der Geschlechter vermittelte die höchste Stelle einnimmt. Das überhaupt unvollkommenere Weibliche liefert in den Katamenieen den Stoff, das Männliche durch den, einen Äther ähnlichen Hauch enthaltenden Samen die Form. Wie bei der Erzeugung, so ist auch bei dem Erzeugten die leibliche Seite auf das mütterliche, die seelische auf das väterliche Prinzip zurückzuführen. An die Lehre von der Erzeugung, die je nach Verschiedenheit der Tierklassen verschieden ist, schliessen sich Betrachtungen über die Entwicklung des Fötus, sowie über das Erwachsen und Reifen des Geborenen. Mit diesen hängen die über Länge und Kürze des Lebens, über Jugend und Alter, Leben und Tod so genau zusammen, dass man sich nicht wundern darf, wenn *Aristoteles* diese kleinen Abhandlungen in den *Parvis naturalibus* als Abschluss dessen bezeichnet, was über die Tiere zu sagen sei (p. 467).

6. Die Anthropologie im eigentlichen Sinne, d. h. das, was den Menschen spezifisch von allen Tieren unterscheidet, wird im dritten Buche der Schrift von der Seele (p. 424—435) abgehandelt. Dieses Unterscheidende ist der *νοῦς*, der nicht nur eine Steigerung des an die Organe gebundenen Lebensprinzipes ist, sondern der, weil mit ihm eine ganz neue Reihe von Erscheinungen beginnt, ein Göttliches genannt werden kann, das zu den blossen Seelenthätigkeiten hinzutritt. Daher der Ausdruck *θύραθεν ἐπεισιέναι* (p. 736). Durch ihn modifiziert sich in dem Menschen alles, was er mit den Tieren gemein hat, auf eigentümliche Weise. Seine Bewegungen z. B. gehen aus Vorsatz und vernünftiger Beratschlagung hervor, seine Wahrnehmungen und Vorstellungen sind mit Fürwahrhalten oder Gewissheit begleitet u. s. w. Nur der *νοῦς* ist, weil mehr als eine Funktion des Leibes, von diesem trennbar (*χωριστός*), unvergänglich und ewig. Dies aber leidet eine Beschränkung. Wie in allem, so ist nämlich auch im Geiste ein Doppeltes zu unterscheiden, das Vermögen und die Kraftthätigkeit; und da jenes das Prinzip des Leidens gewesen war, so wird demgemäss ein leidender und ein thätiger *νοῦς* unterschieden, welcher letztere der alles Leidens ledige ist. Der erstere, *παθητικός*, welcher auch vom Denken

dasjenige befasst, was an Vorstellungen und also zunächst an Wahrnehmungen gebunden ist, das empirische Denken, ist nicht unabhängig von den Organen und darum ist er mit seinen Erinnerungen u. s. w. vergänglich wie die Organe. Zu ihm verhält sich als der königliche Beherrscher der (wenn nicht von *Aristoteles*, so doch frühe von seinen Nachfolgern so genannte) *νοῦς ποιητικός*, der, da er gewissermassen selbst das ist, was er erkennt, von nichts anderem bestimmt, ganz frei ist. Dieser ist unsterblich und ewig. Dass es dieser thätige Geist ist, der in den Augenblicken der spekulativen Beschäftigung im Menschen fungiert, darüber kann kein Zweifel stattfinden. Dagegen sehr viele über die Grenzen zwischen dem thätigen und leidenden Geiste. Noch mehr über das Verhältnis des ersteren zum göttlichen. Dafür dass nur der göttliche Geist ganz frei von allen Leiden, darum reine Kraftthätigkeit und unsterblich sei, dass er nur für die Zeit des irdischen Lebens mit dem einen Individuo, nach dessen Tode mit einem anderen verbunden sei, und daher nur von seiner, nicht aber von der Unsterblichkeit der Einzelpersönlichkeit die Rede sein könne, dafür kann man sich auf die älteren Aristoteliker berufen. Andererseits haben Viele, so unter den Neueren *Schelling*, *Brandis* u. A., auf Äusserungen des *Aristoteles* Gewicht gelegt, welche den thätigen Geist als persönlich bestimmt zu fassen scheinen, woraus sich dann die persönliche Unsterblichkeit von selbst ergiebt. Vergleicht man den Standpunkt des *Aristoteles* mit dem des *Plato* und bedenkt, dass es diesem letzteren gewiss Ernst war mit der persönlichen Unsterblichkeit, so wird die Präsumtion dafür bei *Aristoteles*, bei dem das Einzelwesen ja viel mehr berechtigt erscheint als bei *Plato*, noch grösser sein müssen. Freilich wie er sich die Unsterblichkeit gedacht hat ist, da er ausdrücklich Erinnerungen, Vorstellungen u. s. w. als vom Körper abhängig und vergänglich bezeichnet, nicht zu entscheiden, und nur dies zu behaupten, dass die theoretische, spekulative Natur des Geistes als die eigentliche und darum unverlierbare gefasst wird.

7. Dass *Aristoteles*, hätte er eine ausführliche Darstellung der M a t h e m a t i k gegeben, dieselbe hinter die Ontologie gestellt hätte, versteht sich. Aber auch die Physik muss, worauf auch der Name der zweiten (nicht dritten) Philosophie hinweist, vor die Mathematik gestellt werden, da sie ihre naturgemässe Voraussetzung bildet. Nicht nur ist der Raum, dieser Grundbegriff der Mathematik, in der Physik entwickelt; sondern alle mathematischen Begriffe entstehen dem *Aristoteles* nicht, wie uns, durch eine Konstruktion *a priori*, sondern durch Abstraktion von dem Sinnlichen, *ἐξ ἀφαιρέσεως*, so dass sie ihm nicht, wie die ontologischen, etwas wirklich vom Körperlichen Getrenntes bezeichnen, sondern solches, was die Mathematiker nur so ansehen.

Natürlich polemisiert daher *Aristoteles* gegen die, welche die Mathematik an die Stelle der Grundwissenschaft stellen wollen. Der Gegenstand der Mathematik ist das Quantitative. Dieses aber ist, je nachdem es zählbar oder messbar, Menge oder Grösse, womit der Unterschied zwischen Arithmetik und Geometrie gegeben ist. Die eine hat es mit Unräumlichem, die andere mit Räumlichem zu thun. Eben darum wird auch das erste Element beider, der Punkt und die Einheit, so definiert, dass jener *μονὰς θέσιν ἔχουσα*, diese *στιγμὴ ἄθετος* sei, Definitionen, welche durch die den Alten gewöhnliche Verbindung des geometrischen und arithmetischen Verfahrens nahe gelegt werden. Unter den vielen Unterschieden zwischen *πλῆθος* und *μέγεθος* wird unter anderen auch angeführt, dass es im Gebiete der Mengen kein Grösstes gebe, wohl aber ein Kleinstes, die Einheit, während in dem anderen es kein Kleinstes (Atom), wohl aber ein Grösstes (den Raum) gebe. Gründliche Untersuchungen über Kontinuität und Diskretion, freilich mehr im physikalischen als mathematischen Interesse, finden sich im siebenten Buche der Physik. Ausser dem, was die reine Mathematik betrifft, findet man in des *Aristoteles* Schriften auch Winke über die angewandten Teile derselben; so über Optik, über Mechanik oder die Kunst, die natürlichen Schwierigkeiten zu überwinden u. s. w.

§ 89.

Die Ethik des Aristoteles.

1. *Chr. Garve*, Die Ethik des Aristoteles, übersetzt und erläutert, 2 Bde., Breslau 1798, 1801. *Schleiermacher*, Ueber die ethischen Werke des Aristoteles, 1817, in den W. III. Abth., Bd. 3. *L. Spengel*, Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, in den Abh. d. Münch. Akad., III, 1840. *K. L. Michelet*, Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältniss zum System der Moral, Berlin 1827. — 2. *G. Hartenstein*, Ueber den wissensch. Werth der Ar. Ethik 1859, in H.'s Histor.-Philos. Abh., Leipzig 1870. *K. Hildenbrandt*, Geschichte und System der Rechts- u. Staatsphilosophie, Leipz. 1860. *J. Bendixen*, Der Staat des Aristoteles, Hamburg 1868.

1. Ganz wie *Plato*, der eben deswegen seine Ethik unter den Überschriften Staatsmann und Staat abgehandelt hatte, ist auch *Aristoteles* überzeugt, dass der Mensch seine sittliche Bestimmung nur im Staate erfüllen kann, dessen er nicht entbehren kann, weil er kein Gott ist, und von dem sich lösend er zum bösartigen und gefährlichsten Tier wird. Eben darum nennt er sehr oft alle Untersuchungen über die Tugend staatsmännische (p. 1094). Dies aber hindert ihn nicht, zuerst Untersuchungen anzustellen über die, freilich nur im Staate ganz zu realisierende Bestimmung des einzelnen Menschen, und über die subjektive Beschaffenheit, die zu solcher Realisation erforderlich ist. Diese sind niedergelegt in den zehn Büchern, die er selbst wiederholt als seine *Ἠθικά* (p. 1094—1181) citiert, d. i. in der sogenannten

Nikomachischen Ethik (die Eudemische Ethik ist eine von Eudemus herrührende Bearbeitung der Nikomachischen; zweifelhaft ist, ob die Bücher V—VII der Nikom. Ethik, die in der Eudemischen Ethik IV bis VI wiederkehren, den Schüler oder, was immerhin wahrscheinlicher, den Meister zum Verfasser haben. Die sogenannte Grosse Ethik ist im wesentlichen ein Auszug aus der Eudemischen). Die Bücher der Ethik verhalten sich zu der Politik im engeren Sinne, wie der allgemeine Teil zum angewandten. In dem ersten Buche (p. 1094 bis 1103) wird zuerst die Aufgabe so fixiert, dass nicht sowohl die Idee eines absolut Guten aufgestellt, als vielmehr dargestellt werden solle, welches erreichbar ist, dass eben darum auf zufällige Umstände, kurz auf Veränderliches Rücksicht genommen und also auf wissenschaftliche Strenge verzichtet werden müsse. Da die Ethik als Wissenschaft nur das Warum zu dem Dass finden will, so versteht sich's von selbst, dass zu ihrem Verständnis die innere Erfahrung, dass dies oder jenes gut sei, die Vorbedingung bildet. Zuerst ist die Frage zu beantworten: welches ist das höchste durch unser Handeln erreichbare Gut? Die Übereinstimmung aller, zugleich der Doppelsinn in dem Ausdruck *εὖ πράττειν* bringt den *Aristoteles* dahin, nicht weiter zu bezweifeln, dass die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) dieses Gut sei. Die neue Schwierigkeit, dass unter diesem Worte der Eine Lust, der Andere praktische Thätigkeit namentlich im Staate, ein Dritter Weisheit versteht, wird vorläufig damit beseitigt, dass diese drei sich nicht ausschliessen. Im zweiten Buche (p. 1103—1109) wird untersucht, durch welche Thätigkeit jenes Ziel erreicht wird, d. h. worin die Tugend besteht? Da dies Ziel ein menschliches, so kann sie nur in einem spezifisch menschlichen Thun bestehen, darum nicht im Vegetieren oder animalischen Leben, sondern in der Bethätigung des Vernunftwesens als solchen. Wenn nun in dem Menschen die doppelte Seite der dem Tierischen verwandten *πάθη*, d. h. der mit Lust und Unlust begleiteten praktischen Zustände, und der Vernunft unterschieden werden muss, so ergeben sich daraus zwei Klassen von Tugenden: einmal die ethischen (praktischen) Tugenden, d. h. solche, die in der Herrschaft der Vernunft über die sinnlichen Triebe, zweitens solche, die in der Belebung und Steigerung der Vernunft bestehen. Die letzteren, die dianoëtischen (logischen) Tugenden, werden zunächst bei Seite gelassen, und in Übereinstimmung mit *Plato*, der das Gute als *σύμμετρον* gefasst hatte, gezeigt, dass wenn die Tugend dadurch entsteht, dass an die natürlichen Triebe, als Material, der *ὀρθὸς λόγος* als determinierende Form gebracht wird, eine Mitte zwischen Extremen daraus hervorgehen muss. Diese ist nicht von Natur gegeben, sondern aus dem Vorsatz hervorgegangen, auch nicht eine, die nur einmal vor-

kommt, sondern durch Wiederholung Gewohnheit und bleibender Zustand geworden ist. Kurz, die Tugend ist *ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητί τινι οὖσα,* wozu noch, um die individuelle Verschiedenheit zu wahren: *τῇ πρὸς ἡμᾶς* hinzugesetzt wird. Der in diese Entwicklung hineingezogene Begriff des Vorsätzlichen bringt dazu, im dritten Buche (p. 1109—1119) denselben, sowie die verwandten Begriffe des Freiwilligen und Unfreiwilligen, des Versehens und der Absicht genauer zu erörtern, wobei *Aristoteles* direkt gegen *Sokrates* polemisiert, der die Freiheit geleugnet, indirekt gegen *Plato,* der sie nicht entschieden genug behauptet hatte. Dann folgt im vierten Buche (p. 1119 bis 1128) die Tafel der (ethischen) Tugenden, deren stillschweigend vorausgesetzte psychologische Grundlage die verschiedenen Formen der Selbstliebe und der Neigung zu sein scheinen. Zu den Platonischen Tugenden der Tapferkeit und Mässigkeit treten Liberalität, Hochherzigkeit, Ehrliebe, Milde, Offenheit, Artigkeit, und werden nicht wie bei *Plato* einem, sondern je zwei Extremen entgegengestellt als Mitten, nicht zwischen, sondern über ihnen. Dass die Gerechtigkeit abgesondert im fünften Buche (p. 1129—1138) abgehandelt wird, hat seinen Grund teils darin, dass *Aristoteles* sich nicht davon losmachen kann, sie mit *Plato* als die Grundlage aller ethischen Tugenden zu fassen, teils wieder darin, dass durch die formelle Begriffsbestimmung, die sie erhält, sie den Übergang zu bilden scheint zu der zweiten Klasse der Tugenden, teils endlich darin, dass durch ihre Beziehung zum Gesetzgeber sie überhaupt über die Tugendlehre hinausweist. Übrigens ist die mathematische Formulierung des Gerechtigkeitsbegriffs, in dem, der geometrischen und arithmetischen Proportion entsprechend, die verteilende und ausgleichende Gerechtigkeit die Arten bilden, ein Beweis, wie trotz seiner Polemik gegen die Pythagoreer gerade in diesem Punkte *Aristoteles* die Natur des alles zusammenfassenden Philosophen auch hinsichtlich ihrer nicht verleugnet. Wie der Begriff der Gerechtigkeit, so weist noch mehr der der Billigkeit, als der Ergänzung des gesetzlich Bestimmten, auf Staatsverhältnisse hinüber. Das sechste Buch (p. 1138—1143) ist den dianoëtischen Tugenden gewidmet. Nicht sowohl eine auf ausgesprochenem Teilungsgrunde beruhende Darstellung disjunkter Glieder, als vielmehr eine Stufenleiter der Auffassungen der Wahrheit wird hier gegeben, und dem unmittelbar das Wahre ergreifenden *νοῦς* der Vorzug vor allen eingeräumt. Die Weisheit, wie sie befasst, was er und was die beweisende Wissenschaft lehrt, ist die wahre Glückseligkeit und das eigentliche Ziel des menschlichen Strebens. Für das praktische Leben aber ist von mehr unmittelbarer Wichtigkeit die Vernünftigkeit und Wohlberatenheit (*φρόνησις* und *εὐβουλία*), die beide auf das Einzelne gehen. Durch sie wird selbst die Kunst zu

einer Tugend (Virtuosität?) und man kann die drei Stufen der dianoëtischen Tugenden *τέχνη*, *φρόνησις* und *σοφία* mit dem *ποιεῖν*, *πράττειν*, *θεωρεῖν* parallelisieren und dem Künstler, Staatsmann und Philosophen zuweisen. Alle diese Formen aber, über deren Anpreisen die Sophisten nicht hinausgekommen waren, sind nur Vorstufen, und durch sie ist der Weg zur Weisheit gewiesen als zu dem Ziel, das nur Einzelne in einzelnen Momenten erreichen. Das siebente Buch (p. 1145 bis 1154) untersucht die Zustände, wo die gewöhnlichen menschlichen Tugenden aufhören, die Vertierung, wo der Mensch gar kein Gesetz mehr gelten lässt, und die heroische Tugend, wo er sich über das Gesetz, das nur dort gilt, wo Ungerechtigkeit ist, erhebt und sich selber Gesetz ist. Ausserdem werden die Zustände der Abhärtung und Enthaltsamkeit nebst ihren Gegensätzen in einer Weise erörtert, die es zweifelhaft erscheinen lässt, ob sie wirklich Tugenden zu nennen sind oder etwas den Tugenden nur Ähnliches. Es schliesst sich daran eine Untersuchung über die Lust an, welche sowohl wegen der Stelle, die sie einnimmt, als auch wegen ihres Inhalts den Kritikern verdächtig geworden ist. Das achte und neunte Buch (p. 1155—1172) enthalten eine Abhandlung über die Freundschaft, die innige sowohl als die mehr äusserliche gesellige, die viel Treffliches enthält, obgleich sie Einigen wenig mit dem Vorgehenden und Nachfolgenden zusammenzuhängen scheint, so dass es von ihnen bezweifelt worden ist, ob sie überhaupt dem *Aristoteles* angehöre, oder auch, ob sie bestimmt gewesen sei, der Ethik einverleibt zu werden. Ausser dem Verhältnis zu Freunden kommt hier auch das zu sich selbst zur Sprache und wird dabei hervorgehoben, dass der *σπουδαῖος ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ*, während der *φαῦλος* im Widerspruch mit sich selbst stehe und sich befeinde, eine Formel, die ganz mit der späteren Stoischen (s. § 97, 4) übereinstimmt. Das zehnte Buch (p. 1172—1181) kehrt wieder zu der Frage nach der Glückseligkeit zurück. Die ersten fünf Kapitel enthalten eine Abhandlung über die Lust, zu der die sittliche Handlungsweise werden, und welche jede Tugend begleiten muss; dann wird zur höchsten dianoëtischen Tugend zurückgekehrt und abermals die kontemplative Weisheit als die höchste Glückseligkeit gepriesen, der freilich nur der reine Geist teilhaft werden kann, nicht die durch ihre sinnlichen Triebe an den Leib gebundene Seele. Wenn in der Ethik des *Aristoteles* vieles abgehandelt wird, was nicht zu den ethischen Tugenden, zu denen sich bei ihm *Platos* Tapferkeit und Mässigkeit entfaltet hatten, noch auch zu den dianoëtischen (*Platos* Weisheit) passt, so kann auch hierin wieder eine Bestätigung dazu gefunden werden, dass er in sein System alles aufgenommen habe, was die früheren geleistet hatten: Das Gestähltsein gegen Schmerz und Genuss, welches

die Kyniker so hoch stellten, tritt hier als Enthaltsamkeit und Abhärtung hervor, Anklänge an das Aristippische wird man anerkennen müssen in den Äusserungen über die Lust und über die Freundschaft, so weit sie auf Genuss und Nutzen abzielt. Zu der negativen Bestimmung des *Aristoteles*, dass dies alles nicht zu den ethischen und dianoëtischen Tugenden gehöre, so wenig wie der mehr physische Zustand der Scham, haben Spätere die sehr nahe liegende positive Ergänzung gefügt, es gebe eine dritte Klasse von Tugenden, die physischen, d. h. körperlichen, als deren eine übrigens *Aristoteles* selbst die Gesundheit angeführt hatte (p. 408).

2. Der Schluss der Aristotelischen Ethik zeigt deutlich, dass seine *Πολιτικά* (p. 1252—1342) nicht sowohl einen anderen Gegenstand, als denselben unter einem anderen Gesichtspunkt betrachten sollen. Es handelt sich nämlich darum, mit Hilfe kritischer Vergleichung der verschiedenen Staatsformen die zu finden, in welcher der Mensch am tugendhaftesten sein kann. In dem ersten Buche (p. 1252—1260), welches *Aristoteles* rückweisend *περὶ οἰκονομίας καὶ δεσποτείας* nennt, wird als auf die einfachsten Bestandteile des Staates auf die Verbindungen zurückgegangen, welche durch Mann und Weib, als die nicht ohne einander leben können, entstehen, also auf das Haus. Zu dem Hausrat, ohne welchen ein Haus nicht bestehen kann, rechnet *Aristoteles* auch die Sklaven, denen, weil sie innerlich unselbständig sind, nur ihr Recht geschieht, wenn sie als solche behandelt werden. Hellenen zu Sklaven zu machen erscheint ihm darum, ganz wie *Plato,* als ein Unrecht. Das Weib dem Sklaven gleich zu stellen ist nach ihm die Weise barbarischer Völker. Durch die Kinder vollendet sich der Hausstand und fasst dann in dem dreifachen Verhältnis des Hausvaters zu Weib, Kind und Sklaven ein Abbild des republikanischen, königlichen und despotischen Lebens in sich. Durch Verdienen und Verwalten des Verdienten erhält sich das Haus. Die Winke, welche *Aristoteles* hinsichtlich beider Thätigkeiten giebt, sind von Späteren in den ihm zugeschriebenen *Οἰκονομικοῖς* ausgesponnen. Landbau, Handel und die zwischen beiden liegende Lohnarbeit des Handwerkers gehören zur erwerbenden, das Beherrschen der Sklaven, Erziehen der Kinder, Leiten des Weibes zur verwaltenden Thätigkeit. Wie aus mehreren Hauswesen die Gemeinde, so entsteht aus mehreren Gemeinden der Staat, zu welchem der Mensch, wie schon die Sprachfähigkeit zeigt, von Natur bestimmt ist; und welcher, wenn auch sein Ursprung durch das Bedürfnis bedingt war, doch nicht bloss Sache der Not ist, denn sonst könnten auch Tiere oder Sklaven einen Staat bilden, auch nicht bloss Sicherheitsanstalt wie ein Schutz- und Trutzbündnis, sondern zu seinem Zweck und Prinzip das glückliche und tugendhafte Leben hat,

und der das *prius* für Haus und Gemeinde so ist, wie überall das aus den Gliedern bestehende Ganze für diese, weil es sie erst zu Gliedern macht. Das ganze zweite Buch (p. 1260—1274) ist einer Kritik theils politischer Theorieen, teils bestehender Verfassungen gewidmet. Namentlich wird *Platos* Theorie erörtert und ihm der Vorwurf gemacht, dass, indem darin die Selbständigkeit der Glieder des Staates nicht gehörig beachtet werde, die (kommunistischen) Vorschläge eine Menge von Tugenden, welche den Privatbesitz und eigenen Hausstand voraussetzen, unmöglich machen. Ausser *Plato* werden der Chalcedonier *Phaleas* und der Milesier *Hippodamos* besprochen. Ebenso die spartanische, kretische und karthagische Verfassung. Im dritten Buche (p. 1274—1288) wird der Staat definiert als eine Gesamtheit von Bürgern, unter einem Bürger aber einer verstanden, der im Gegensatz zum Sklaven um des Guten willen zu befehlen und zu gehorchen weiss, und in gleichem Gegensatz Teil hat an der beratenden und richtenden Thätigkeit. Eine mittlere Stellung zwischen dem Bürger und dem Sklaven wird dem angewiesen, der als Sklave des Publikums Lohnarbeit thut, dem *βάναυσος*. Da die Bürgertugend darin besteht, dass alles für die Staatsverfassung gethan wird, so führt die Frage, ob der gute Bürger notwendig tugendhaft sei, auf die nach der besten Verfassung. Nur die kann auf den Namen einer guten Anspruch machen, welche das Wohl der Bürger bezweckt und in welcher das Gesetz herrscht. Beides kann nun stattfinden sowohl bei *βασιλεία* als der *ἀριστοκρατία*, endlich auch bei der *πολιτεία*, welche eben darum als gute Verfassungen bezeichnet werden, deren jede, je nach der verschiedenen Beschaffenheit der Glieder eines Staates, die zweckmässigste sein kann. Jede derselben kann, indem anstatt des Wohles des Staates das des Machthabers angestrebt wird, ausarten, und die jenen drei entsprechenden *παρεκβάσεις* sind die *τυραννίς*, die *ὀλιγαρχία* und die *δημοκρατία*. Gründe und Gegengründe für den Vorzug der einen oder der anderen dieser Verfassungen werden aufgezählt, dabei aber hervorgehoben, dass wo einmal eine alles überragende, Gott gleichende Heroëntugend hervortrete, das demokratische Mittel des Ostrazismus unsittlich, und die Unterwerfung unter einen solchen König das Beste sei. (Die in allen Handschriften befolgte und von Philologen wie *Göttling* u. A. verteidigte Ordnung der acht Bücher der Aristotelischen Politik soll nach den Untersuchungen von *Barthélemy St. Hilaire* und *Spengel* mit der von ihnen vorgeschlagenen (1. 2. 3. 7. 8. 4. 6. 5) vertauscht werden. Gegen die Umstellung des fünften und sechsten haben u. a. *Hildenbrandt* und *Zeller*, gegen das Einschieben des siebenten und achten Buches zwischen das dritte und vierte hat wiederholt *Bendixen* nicht zu verachtende Gründe angeführt. Das Endurteil Berufeneren über-

lassend, fahren wir in der Inhaltsangabe der einzelnen Bücher fort). In dem vierten Buche (p. 1288—1301) wird Anstalt gemacht zu finden, bei welcher der verschiedenen Verfassungen die eben auseinandergesetzten Forderungen erfüllt werden können. Hier kommt nun auch das eigentliche Einteilungsprinzip zum Vorschein. In dem Leben des Staates sind nämlich verschiedene Funktionen zu unterscheiden, das *βουλευόμενον* (Beratschlagen), das *δικάζον* (Richten), über welchem als das *κύριον* die Macht steht, über Krieg und Frieden zu entscheiden. Je nachdem diese, die übrigens bald *δύναμις*, bald *τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς* und noch anders genannt wird, durch einen, durch die Reichen und Vornehmen, also durch einige, oder durch alle Bürger ausgeübt wird, je nachdem hat man eine Monarchie (gesund im Königtum, ausgeartet in der Tyrannis), Aristokratie (ausgeartet in der Oligarchie) oder Politie (ausgeartet in der Demokratie). Übrigens ist *Aristoteles* so weit davon entfernt durch diese Reduktion die Unterschiede zu verwischen, dass, wie er im dritten Buche fünf verschiedene Formen des Königtums aufgezählt hatte, so in dem vierten ebenso viele (nach einer anderen Erklärung nur vier) der Demokratie und vier der Oligarchie von ihm charakterisiert werden, offenbar mit steter Rücksicht auf gegebene Staaten. Eine daran sich anschliessende Betrachtung stellt das fünfte Buch (p. 1301—1315) an, in welchem auf der genauesten Beobachtung ruhende Bemerkungen über die Gründe und Veranlassungen zu Staatsumwälzungen gemacht, und zugleich die Mittel angegeben werden, wie ihnen, namentlich in Monarchieen, zu begegnen sei. (Wenn man in neuerer Zeit oft darauf aufmerksam gemacht hat, dass der Ruhm *Montesquieus* zum Teil durch Entlehnungen aus *Aristoteles* erworben sei, so könnte andererseits schon auf das fünfte Buch der Aristotelischen Politik verwiesen werden, wenn man für *Machiavellis* Anweisungen einen Vorgänger sucht). In dem sechsten Buche (p. 1316—1323) giebt *Aristoteles*, indem er dabei entschieden dies festhält, dass es schlimmere Verbrechen nicht geben kann als die gegen die Verfassung des Staates, die Umstände an, unter welchen, und die Mittel, durch welche die aufgestellten Arten der Demokratie und Oligarchie begründet werden können. Das siebente und achte Buch (p. 1323—1342) betreffend, so werden darin die Bedingungen erörtert, unter welchen die Bürger eines Staates der wahren Glückseligkeit teilhaft werden können, indem die persönliche und Bürgertugend ganz eins werden. Unerlässliche Naturbedingung ist eine gewisse Beschaffenheit des Landes, Nähe des Meeres, nicht zu dichte noch zu dünne Bevölkerung, ein gewisses mit der geographischen Lage zusammenhängendes Naturell der Bewohner; alles Umstände, die in Griechenland sich vereinigen. Für weiter Unerlässliches hat die Gesetzgebung zu sorgen. Sie regelt die

Eigentumsverhältnisse: neben den Staats- giebt es Privat-Ländereien, beide von Sklaven bearbeitet, da die Bürger ihre Zeit frei haben müssen. Ebenso sorgt das Gesetz dafür, dass aus der jüngeren Generation gute Bürger hervorgehen. Schon die Eheschliessungen stehen unter dem nur prohibitiv eintretenden Gesetz. Mehr noch die Erziehung. Mit dem achten Jahre wird diese Sache des Staates. Zuerst ist sie mehr physisch. Gymnastik bewirkt Enthaltsamkeit und Abhärtung, Musik feine Gesittung (Schamhaftigkeit?). Vor allem muss auf die Ausbildung der Gerechtigkeit und Mässigung hingearbeitet werden, da die Tapferkeit nur für die Kriegs-, die theoretische Weisheit nur für die Friedenszeit einen Spielraum findet, jene beiden aber immer. Alle Bürger sind in ihren verschiedenen Lebensaltern Schützer des Staates nach Aussen und Bewahrer des Rechtes nach Innen. Also keine Krieger-, wie überhaupt keine Kaste. Was die allendliche Entscheidung über die beste Verfassung betrifft, so kann diese nur hinsichtlich eines bestimmten Volkes und einer bestimmten Zeit gegeben werden, also für das damalige Griechenland. Da entfernt sich *Aristoteles* entschieden von der Platonischen Aristokratie: zur Demokratie hin, indem er gerade dem von *Plato* zum Helotentume verdammten Mittelstande die grösste Macht einräumen will; zur Monarchie hin, indem er bemerkt, dass die hervorragende Tugend, die doch allein zum Herrschen berechtigt ist, sich leichter bei Einem finden werde als bei Vielen. Wenn er dabei die Herrschaft des Königs beschränkt haben will durch die Macht des Mittelstandes, so denkt man unwillkürlich an die moderne Formel: Monarchie mit demokratischen Institutionen. An anderen Orten scheint er mehr für ein Mittleres zwischen Demokratie und Oligarchie zu sein; kurz für eine reine Verfassung scheint ihm die Zeit nicht reif zu sein, und man wird sich bei dem bestmöglichen Gemisch derselben beruhigen müssen. Was der Aristotelischen Politik ihren bleibenden Wert giebt, ist das gleichzeitige Festhalten gewisser durch die Philosophie gefundener Prinzipien und die Achtung vor gegebenen Zuständen. Weder der ideenlose Routinier noch der Doktrinär mit seinen utopistischen Plänen wird in ihr seine Rechnung finden.

§ 90.

Die Kunstphilosophie des Aristoteles.

Fr. v. Raumer, Ueber die Poetik des Ar., in den Abh. d. Berl. Akad. vom J. 1828. *Ed. Müller*, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, II, Breslau 1837. *Leonh. Spengel*, Ueber Arist. Poetik, in den Abh. der Münchener Akad. 1837. *Jak. Bernays*, Zwei Abh. über die Aristot. Theorie des Drama, Berl. 1880 (1. Ergänzung zu Arist. Poet., 1853; Grundzüge der verlorenen Abh. des Arist. über die Wirkung der Tragödie, 1855). *Leonh. Spengel*, Ueber die κάθαρσις τῶν παθημάτων, in den Abh. der Münch. Akad., 1859. *Ad. Stahr*, in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der

Poetik, Stuttgart 1860. *Gust. Teichmüller*, Aristotelische Forschungen I, II Halle 1867, 1869. *Jos. Hub. Reinkens*, Arist. über Kunst, besonders über Tragödie, Wien 1870; *A. Döring*, Die Kunstlehre des Arist., Jena 1876. Jul. Walter s. § 16, Anm. 13.

1. Den dritten Hauptteil des Aristotelischen Systems (vgl. § 85, 3) bilden die Betrachtungen über das, was die Kunst hervorbringt, und über sie selbst. Da die *Ποιητική* (p. 1447—1462), welche hier besonders zur Sprache kommt, Fragment geblieben ist, so sind die vereinzelten Äusserungen hinzuzunehmen, welche sich vor allem in der Ethik und Politik, aber auch in der Metaphysik, Rhetorik und a. a. O. finden. Das *ποιεῖν*, d. h. die schaffende Thätigkeit (factio) ist von dem *πράττειν* oder Handeln (actio) dadurch unterschieden, dass bei dem letzteren das Thun selber die Hauptsache, darum auch das Wie desselben oder die Gesinnung, aus der es hervorging das Wertgebende ist, während bei dem ersteren es nur auf das Werk (*ἔργον*) oder das Resultat des Thuns ankommt, so dass es gleichgiltig ist, mit welchem Sinne ein Haus gebaut, ein Bild gemalt ward und dgl., wenn sie nur gut oder schön gerieten. Wie das vernünftige Handeln als Habitus die Tugend gab, so ist das zur *ἕξις* gewordene vernünftige Schaffen: Kunst. Die Kunst ist also von der Tugend unterschieden, wie Schaffen vom Handeln. Sie unterscheidet sich zweitens von dem Wirken der Natur, namentlich von dem Erzeugen, dem sie am nächsten steht, dadurch, dass der Zweck, welchen der Künstler verwirklicht, in einem anderen liegt; denn nicht seine, sondern des Kranken Gesundheit sucht der Arzt und dem Erz giebt der bildende Künstler Gestalt, während die Pflanze sich selber formt und der Mensch den Menschen zeugt. Trotz dieser Unterschiede aber stimmt künstlerisches Thun mit sittlichem Handeln und Naturwirksamkeit in vielem überein. So vor allem darin, dass sie alle drei auf den höchsten Zweck, auf das *εὖ* gehen. Eben darum lehnt sich auch die Kunst an die Natur an. Weil dies aber in zweifacher Weise geschieht, deswegen zerfällt die Kunst in zwei Arten; es giebt zweierlei Künste, wie dies bereits *Plato* gelehrt hatte, an den sich *Aristoteles* bis auf die von ihm gebrauchten Namen anschliesst. Entweder nämlich geht die Kunst darauf aus, das zu vollenden, was die Natur vorhat, womit sie allein aber nicht fertig wird, wie den Menschen gesund zu machen, ihn vor Unwetter zu schützen u. s. w. Dann ist sie nützliche oder notwendige Kunst, wie die Heilkunst, Baukunst u. s. w. Auch die Staatskunst gehört, da ja die Natur den Menschen zur Gemeinschaft bestimmte, hierher, und darum auch die zu ihr gehörige Anwendung der Dialektik, welche Redekunst heisst. Oder aber die Kunst geht darauf aus, wie die Natur selbst eine Welt darzustellen, die, weil sie eine wirkliche Welt nicht zu schaffen vermag, eine Welt des Scheines werden muss. Dass *Aristoteles* diese freie Kunst die nachahmende (*μιμητική*) nennt, erklärt

sich einmal daraus, dass er den Namen bei *Plato* vorfand, dann aber auch daraus, dass *Aristoteles* lange nicht so sehr wie wir das Nachahmen als Gegensatz zum originellen Thun nimmt, sondern vielmehr daran denkt, dass dabei das Hervorgebrachte kein blosses Zeichen (*σημεῖον*, *σύμβολον*), sondern wirkliches Gleichnis (*ὁμοίωμα*) des Auszudrückenden ist. Daher kommt es, dass, während wir die Musik als Instanz dagegen anzuführen pflegen, dass alle Kunst Nachahmung sei, *Aristoteles* sie als die vor allen anderen nachahmende citiert: sie bringt in ihrem Stoff (in Tönen) etwas hervor, was das ganz Analoge ist zu der auszudrückenden Empfindung, also das vollkommenste *ὁμοίωμα* oder *μίμημα* derselben. Obgleich die nachahmenden Künste höher zu stellen sind als die nützlichen, weil die letzteren nur solches hervorbringen, was Mittel und Bedingung der Glückseligkeit ist, die ersteren aber Genuss und Vergnügen, also wesentliche Bestandteile dieses höchsten Zweckes, so darf man doch nicht die nützlichen Künste so herabsetzen, dass man sie zum Handwerk rechnete. Auch die nachahmenden Künste können handwerksmässig (banausisch) betrieben werden, und andererseits schändet die Beschäftigung mit der Heil- oder Baukunst den freien Bürger nicht.

2. Begreiflicherweise beschäftigt sich *Aristoteles* besonders mit den nachahmenden Künsten; in der uns überlieferten Poetik geschieht dies fast ausschliesslich. Den Inhalt oder Gegenstand aller Künste bildet das Schöne, welches als das *ἀγαθὸν ποιητὸν* dem Guten oder dem *πρακτὸν ἀγαθὸν* ebenso gegenübersteht, wie überhaupt das Schaffen dem Handeln. Beide sind Formen des *εὖ* oder des Guten im weiteren Sinn, und unterscheiden sich so, dass das sittlich Gute uns den höchsten Zweck in seinem Werden (*κίνησις*), dagegen das Schöne in seiner Vollendung (*καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις*) zeigt, wie er keine Hindernisse mehr zu überwinden hat. Als wesentliche Merkmale des noch wenig scharf bestimmten Begriffs des Schönen, das ebenso wohl in der Natur wahrgenommen und dann im künstlerischen Nachbilde dargestellt werden, als auch zuerst im Subjekte sein und dann von Innen heraus gestaltet werden kann, werden Ordnung, Ebenmass, Begrenzung (und Grösse) angegeben. Zu diesen objektiven Bestimmungen tritt, da das Schöne nur da vollendet ist, wo es genossen wird, als subjektive Ergänzung hinzu, dass es Vergnügen gewährt oder gefällt. Keines dieser beiden Momente darf fehlen, und *Aristoteles* hat ein klares Bewusstsein darüber, dass das Schöne weder mit dem Angenehmen, noch mit dem kalt lassenden Wahren oder ungefälligen Guten zusammenfalle. Nicht nur zu diesen Abgrenzungen können seine, wenngleich fragmentarischen Äusserungen hinzugeführt werden, sondern sie enthalten auch lehrreiche Winke über die wichtigsten ästhetischen Begriffe, welche nach ihm,

manche länger als ein Jahrtausend, unbearbeitet geblieben sind. So ist in dem, was er von der staunenerweckenden Macht der Grösse, von der durch sie hervorgerufenen Spannung und Erschütterung, und der auf diese *ἔκστασις* folgenden *κατάστασις* sagt, eigentlich die ganze spätere Theorie vom Erhabenen enthalten u. s. w. Weil das Schöne uns die höchsten Zwecke als vollendete zeigt, deswegen ist die Beschäftigung mit demselben, sowohl wo es erzeugt als wo es genossen wird, d. h. es ist sowohl die künstlerische Thätigkeit als der Kunstgenuss eine der theoretischen Beschäftigung verwandte; sie nimmt eine mittlere Stellung ein zwischen der Theorie und der Praxis, zwischen der Wissenschaft und dem Leben. Da die ersteren es mit dem Allgemeinen, die letzteren mit dem Einzelnen zu thun haben, so ist der Gegenstand der Kunst das Einzelne in dem Allgemeinen. Darum stellt *Aristoteles* die Darstellung des Künstlers der des Geschichts-, überhaupt des Beschreibers entgegen und über dieselbe. Der letztere bleibe bei dem Einzelnen stehen, schildere die Dinge lediglich wie sie sind, dagegen im Kunstwerk werde das Allgemeine hervorgehoben und darum die Dinge geschildert *οἷα ἂν γένοιτο,* also idealisiert. Dabei ist nicht vergessen, dass die Kunst nachahmt; denn das von ihr Nachgeahmte ist das Allgemeine in den Dingen, ihr *παράδειγμα,* d. h. ihr Begriff und Wesen. Darum schafft sie ja auch nach richtiger Einsicht (*λόγος ἀληθής*), lässt das Verunstaltende, Zufällige weg. Auf der anderen Seite ist er entschieden dagegen, dass der Künstler abstrakte Allgemeinheiten, wie sie Objekt der Wissenschaft, darstelle. Ein Lehrgedicht wie das des *Empedokles* ist ihm kein Gedicht, sondern ein wissenschaftliches Werk. Das eigentliche *καθόλου* steht ihm zu hoch für die künstlerische Darstellung, es ist ausschliesslicher Besitz der höher als die Kunst stehenden Wissenschaft; die Kunst hat es mit dem *ἐπὶ τὸ πολύ,* der allgemeinen Regel zu thun, und kann darum in die Lage kommen, dem Wahren das Wahrscheinliche vorzuziehen. Wenn daher *Aristoteles* die Darstellung des Künstlers philosophischer nennt als die des Geschichtsschreibers, so soll mit jenem Komparativ durchaus nicht gesagt sein, dass wer Philosopheme darstellte, der grösste Künstler wäre. Wie in seiner Politik, so ist auch in seiner Kunstphilosophie *Aristoteles* ein abgesagter Feind alles Doktrinarismus. Die Verwandtschaft mit der Wissenschaft, die bei der eben angedeuteten mittleren Stellung begreiflich ist, zeigt sich einmal darin, dass wie die Wissenschaft in dem angeborenen Wissenstriebe, so die Kunst in dem damit nahezu zusammenfallenden Triebe zur Nachahmung begründet ist, zu welchem der ursprüngliche Sinn für Harmonie und Rythmus sich gesellt; ferner darin, dass beide zum Luxus des Lebens gehören und die reinste, keines Übermasses fähige Lust gewähren. Wie *Plato,* so

fordert auch *Aristoteles*, dass die Begeisterung, aus der das Kunstwerk hervorgeht, sich durch die Besonnenheit von der Raserei unterscheide; wie Jenem, so ist auch ihm die massvolle Harmonie das eigentliche Wesen des Schönen. Mit *Platos* sowohl als mit den eigenen Prinzipien stimmt es gut zusammen, wenn er fordert, dass jeder Teil mit dem Ganzen organisch verbunden sei.

3. Von den einzelnen Künsten, zu welchen nach den allgemeinen Bemerkungen über das Kunstschöne *Aristoteles* übergeht, hat er in dem, was wir besitzen, nur die Poesie behandelt und innerhalb derselben besonders das Drama. Das Epos wird mehr beiläufig, die Lyrik gar nicht berücksichtigt. Das Wichtigste in dem Drama, gleichsam die Seele desselben, ist die Fabel; gegen sie soll sogar die Durchführung der Charaktere zurückstehen. Ob dieselbe geschichtlich oder erfunden, das ist gleichgiltig, da es nicht auf die Richtigkeit, sondern auf die innere Wahrheit und Wahrscheinlichkeit ankommt. Die Einheit der Handlung ist die erste Forderung; die der Zeit wird mehr als Observanz denn als strenges Gesetz aufgeführt; von der des Raumes, die mit jener der Zeit für den Historiker das allein Massgebende ist, handelt er nicht. Das Hinausgehen über die blosse Wirklichkeit zeigt sich in der Tragödie und Komödie auf verschiedene Weise: jene schildert ihre Helden besser, diese schlechter als sie sind. Nur die erstere wird in der Poetik behandelt. Untersuchungen über die letztere werden versprochen. (Einige derselben hat *Bernays* bei einem späteren Grammatiker aufgefunden und veröffentlicht). Furcht und Mitleid werden als das angegeben, wodurch sich der Zuschauer mit der Handlung identifiziert, und als die zu erreichende Wirkung des Dramas wird die Reinigung derartiger (oder vielleicht von derartigen) Leidenschaften bestimmt. Während die Meisten hier an die Wirkung im Zuschauer denken, hat *Goethe* und nach ihm *Stahr* diese Worte vielmehr auf die dargestellten Leidenschaften bezogen, freilich nicht, ohne aus sprachlichen Gründen bekämpft zu werden. Ihre Gegner aber sind selbst in Streit mit einander geraten, seit die von *Lessing* vertretene Ansicht, dass es sich um ethische Wirkung handle, Widerspruch erfahren hat. Zuerst *Weil*, dann unabhängig von ihm *Bernays*, betonen die medizinische Bedeutung des Wortes *κάθαρσις*. Heftig von *Stahr*, gemessen aber energisch von *Spengel* bekämpft, hat diese Ansicht mehr oder minder Zustimmung bei *Ueberweg*, *Susemihl*, *Döring* und *Reinkens* gefunden, nach welcher die Aufstachelung der Furcht und des Mitleids zum beruhigenden Abziehungsmittel für sie wird, und darum Befriedigung gewährt. Es wird dabei stets urgiert, dass die tragische Befriedigung nur möglich sei, wo Schuld und Unschuld des Leidenden zugleich gegeben ist. Ausser der Fabel und den Charakteren wird die

Diktion erörtert und dabei auf grammatische Untersuchungen zurückgegangen. War es gleich eine Verirrung, in so sklavischer Weise, wie die französischen Klassiker thaten, die Regeln der Aristotelischen Poetik zur Norm zu machen, so wird man doch zugestehen müssen, dass ein Verstoss gegen den Geist derselben sich immer gestraft hat. Wie von so vielen Wissenschaften, so ist auch von der Kunstphilosophie *Aristoteles* der Vater.

§ 91.

Die Aristoteliker.

Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Philosophenschulen und die Politik, in Antigonos von Karystos (Philol. Untersuchungen IV), Berlin 1881. *Wilh. Lyng*, Die peripatetische Schule, in Philos. Studien, Christiania 1878. — Theophrasti Eresii quae supersunt, ed. *Joh. Gottl. Schneider*, Lips. 1818—1821; ed. *Fr. Wimmer*, Breslau 1842, Leipzig 1854, Paris 1866. *H. Usener*, Analecta Theophrastea, Lips. 1858. *Jos. Bernays*, Theophr.'s Schrift über die Frömmigkeit, Berlin 1866. — Eudemi Rhodii peripatetici fragmenta, ed. *Spengel*, 2. Aufl., Berol. 1870. — *H. Diels*, Ueber die Excerpte von Menons Iatrica, im Hermes 38, 1893.

Dem *Theophrastos* von Eresos auf Lesbos, geb. um 370, welcher nach des *Aristoteles* Tode die Leitung der Peripatetischen Schule übernahm, folgte darin *Eudemos* von Rhodus. Von Beiden sind Werke erhalten. Von *Theophrasts* zahlreichen Schriften sind ausser zwei grösseren botanischen und kleineren naturwissenschaftlichen Abhandlungen Bruchstücke einer φυσικὴ ἱστορια überliefert, der vielleicht auch die Abhandlung περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν zugehört. Die Bedeutung jener historischen Schrift für die Tradition der Lehren der älteren griechischen Philosophen hat *Diels* in seiner früher genannten Doxographie nachgewiesen. Ferner besitzen wir Fragmente eines metaphysischen Werkes, einer Schrift περὶ εὐσεβείας; schwerlich ist *Theophrast* der Verf. der pseudo-aristotelischen Schrift über Melissos, Zenon und Gorgias; kaum auch der Urheber der ebenfalls *Aristoteles* zugeschriebenen Abhandlungen über die Farben. Sicher unecht sind die in verschiedenen Bearbeitungen vorliegenden „Charaktere". Unter den Schriften des *Eudemus* (über seine Ethik s. § 89, 1) waren für die Überlieferung der Geschichte der mathematischen und astronomischen Kenntnisse die ἀριθμητικὴ ἱστορία, sowie die Γεωμετρικαὶ und die ἀστρονομικαὶ ἱστορίαι von besonderer Bedeutung. Beide zeigen als Philosophen wenig Originelles, und sind sich in der gelehrten Richtung, die ihr Philosophieren nimmt, verwandt. Am bedeutendsten möchten sie in den analytischen Arbeiten gewesen sein, wo sie den hypothetischen und disjunktiven Schluss betrachtet haben, und zu den vier Modis der ersten Figur fünf andere, die durch Subalternation und Konversion der Prämissen und des Schlusssatzes entstehenden indirekten fügten, aus welchen später, namentlich seit *Galenos* in ihnen die Prä-

missen transponiert hatte, die vierte Schlussfigur ward. Aristotelischen Anregungen sind anscheinend *Menons Ἰατρικά* entsprungen (Anon. Londin. ex Aristotelis Jatricis Menoniis et aliis medicis eclogae, ed. *H. Diels*, 1893). Die auf sie folgenden Peripatetiker scheinen weniger das ganze System als einzelne Teile desselben behandelt zu haben, namentlich die Partie der Physik, welche die Seele betrifft. Dabei wird die Lehre immer mehr naturalistisch, was erklärlich wird, wenn man an Äusserungen des *Aristoteles* über Natur, über das belebte All u. a. denkt. Dass nach *Cicero* der ursprünglich durch *Pythagoras* angeregte Aristoteliker *Aristoxenos*, der Musiker genannt, die Seele als Harmonie des Körpers (*perfectio corporis*) gefasst, dass *Dikaiarchos* aus Messene aus diesem ihrem Begriff ihre Sterblichkeit gefolgert habe, dass endlich *Straton* von Lampsakus, *Theophrasts* hervorragendster Schüler, darin mit ihnen einverstanden, an die Stelle der Gottheit eine blinde Naturkraft gesetzt habe, wird auch durch andere Gewährsmänner bestätigt. *Kritolaos* aus Lycien, der mit zu der Gesandtschaft gehört, seit welcher (156/5) in Rom Philosophie getrieben wurde, scheint ebenso wie seine Vorgänger *Lykon*, *Ariston* und Andere, die Ethik des *Aristoteles* popularisiert und mehr rhetorisch behandelt zu haben. Sein Nachfolger *Diodoros* von Tyrus, die noch späteren *Staseas* von Neapel, *Kratippos*, sowie der unbekannte Verfasser der pseudo-aristotelischen Schrift *περὶ κόσμου* vermischen die Aristotelische Lehre mit anderen Ansichten, namentlich Stoischen. Auch haben die späteren Peripatetiker sich auf das Geschäft des Auslegens Aristotelischer Schriften gelegt. So der Rhodier *Andronikos*, dessen Schüler *Boëthos* und Andere.

Der alten Philosophie dritte Periode.

Der griechischen Philosophie Verfallperiode.

(Griechisch-römische Philosophie.)

§ 92.

Indem *Aristoteles* den Geist als Denken seiner selbst bestimmt und ihn zugleich zum Prinzip von allem macht, weil er der Endzweck von allem, hat die Unbestimmtheit des *Anaxagoras* und haben die einseitigen Bestimmungen der folgenden Philosophen der allseitigen Bestimmtheit Platz gemacht, und das Griechentum, das in dem Philosophieren des *Anaxagoras*, der Sophisten u. s. w. sich gezeigt hatte, ist in dem Aristotelismus begriffen. Darin liegt aber auch die Schranke

dieses Systems und die Notwendigkeit, dass die Philosophie darüber hinaus gehe. Dass in ihm nur das Griechentum begriffen wurde, weist auf die welthistorische, dass aber das Griechentum in ihm sich als begriffenes findet, auf die philosophiehistorische Notwendigkeit solches Fortschrittes hin (vgl. § 11).

§ 93.

Wo das durch die makedonische Herrschaft den Händen Griechenlands entwundene Szepter der Weltgeschichte den Römern übertragen wird, einem Volke, welches wie in den Mythen, die es zur Erklärung seines Wesens dichtet, so in dem, worin es der Lehrer aller kommenden Geschlechter wurde, der Rechtsbildung, wie in seinem ernst prosaischen Wesen so in seiner Eroberungslust dies Eine stets verrät, dass ihm die Einzelperson und seine praktischen Aufgaben einen absoluten Wert haben und dass durch Summieren von Einzelnen (den Teilen) die Ganzheit entsteht: da kann eine Philosophie wie die Aristotelische nicht mehr die Weltformel bleiben. An die Stelle einer Philosophie, die echt griechisch das Ganze vor den Teilen sein lässt und welche spekulative Hingabe an die allgemeine Vernunft ist, muss, weil die Zeit römisch geworden, eine solche treten, in der das vereinzelte Subjekt absoluten Wert erhält und nie sich ganz an die Sache verliert, sondern stets sein eigenes Verhältnis dazu mitberücksichtigt. An die Stelle einer Philosophie, der die Theorie als das Höchste galt, muss eine andere treten, welche der Verwirklichung der Zwecke jede Theorie als Mittel unterordnet. Nur eine Reflexionsphilosophie, in welcher die Ethik der Hauptteil ist, kann dem römischen Geiste gefallen; denn nur eine solche kann begriffenes Römertum heissen.

§ 94.

Zu demselben Resultat kommt man auch ohne Rücksicht auf die veränderte Zeit, wenn man bedenkt, dass das Wesen des Griechentums in der Unmittelbarkeit und Naivität besteht, mit der der Einzelne sich vom Geiste des Allgemeinen durchdringen lässt, und dass also, wie alles Naive, so auch das Griechentum, sobald es begriffen wird, verschwindet. Daher beginnt bei *Aristoteles* die Trennung jenes grösseren und kleineren νοῦς (vgl. § 33), von denen *Anaxagoras* gesagt hatte, sie seien dasselbe, und die sich bei *Plato* so durchdringen, dass ihm nicht möglich gewesen wäre, wie *Aristoteles* in seinen analytischen Untersuchungen nur das subjektive Denken zu betrachten, und wieder in ganzen Partieen der Tiergeschichte sich mit der blossen Realität angelegentlich zu beschäftigen, ohne zu fragen, ob darin auch die Forderungen unseres Denkens erfüllt sind. Auch die vielen räson-

nierenden Erörterungen, durch welche *Aristoteles* bei jeder Untersuchung erst zu dem Punkte gelangt, auf dem *Plato* von Anfang an steht, sind ein praktischer Beleg zu seiner Behauptung, dass der Geist von aussen in den Menschen komme, d. h. dass das Subjekt nicht unmittelbar mit demselben Eins sei. Indem dieses Auseinanderfallen des subjektiven und objektiven Momentes der Spekulation nach *Aristoteles* viel weiter geht, entstehen durch die Trennung der bei *Plato* verbundenen und bei *Aristoteles* immer wieder vereinigten Momente einseitige Richtungen, die grosse Verwandtschaft mit den kleineren Sokratischen Schulen (s. § 67—73) zeigen müssen, da ja *Plato* und *Aristoteles* nur den verklärten und vollendeten Sokratismus gelehrt hatten. Wie jene den Sokratismus, so zeigen diese überhaupt die griechische Philosophie in ihrer Auflösung; nicht so, dass einfach auf die früheren Standpunkte zurückgegangen wurde, sondern wie bei jenen Rückbildungen *Sokrates*, so bildet bei diesen *Aristoteles* den nachweisbaren Anlehnepunkt. Was vom griechischen Standpunkt aus nur der Verfall, das erscheint vom welthistorischen aus auch als Fortschritt. Die jetzt auftretenden Systeme, obgleich von (geborenen oder gewordenen) Griechen zuerst aufgestellt, finden ihren Anklang und ihre bedeutendsten Repräsentanten in der römischen Welt. Sie formulieren den Zwiespalt und das innere Unglück, an welchem die Menschheit vor dem Eintritt des Christentums leidet. Zunächst sind hier zu betrachten die beiden dogmatischen Systeme des Epikureismus und Stoizismus.

I.

Die Dogmatiker.

§ 95.

Trotz des Subjektivismus, welcher oben in der Kyrenaischen und Kynischen Lehre nachgewiesen wurde, haben beide Schulen doch immer das Subjekt als konkretes, mit dem Ganzen verbundenes gedacht, so dass im Praktischen die Losung ist, im Frieden mit der Gesellschaft oder mit der Natur zu leben, im Theoretischen die eine nicht zweifelt, dass der Sinn, die andere nicht, dass das Denken uns wirkliche Erkenntnis gebe. Nach dem Verfall des Aristotelismus treten die beiden von ihnen vertretenen Richtungen wieder hervor, aber abstrakt und mit dem Charakter der Reflexionsphilosophie. Was dem *Aristoteles* selbstverständlich war, dass unser Wahrnehmen und Denken das Reale abspiegelt, das wird jetzt in Frage gestellt, und es entsteht das Bedürfnis nach dem, was jener ausdrücklich eine müssige Frage genannt hatte, nach einem Kriterium der Wahrheit; und wieder die Überzeugung des *Aristoteles*, dass der Mensch von Natur zum Leben in den

sittlichen Gemeinschaften bestimmt sei und ausserhalb derselben zum schlimmsten Tier verwildere, diese wird gleichfalls aufgegeben: der einsame Weise genügt sich und weiss diese Vereinsamung als Gottgleichheit. In diesen beiden Punkten stimmen Epikureer und Stoiker überein, sowie auch darin, dass dieses Sichgenügen der letzte Zweck sei, auf den auch alle theoretischen Untersuchungen als blosse Mittel sich beziehen. Ihr diametraler Gegensatz liegt darin, dass jene das Subjekt als sinnliches, diese als denkendes fassen, jene darum ein sinnliches Wahrheitskriterium und sinnliche Befriedigung suchen, diese dagegen beides so wollen, dass es den Menschen als denkendem genüge. Wie überall so ist auch hier der diametrale Gegensatz nur dadurch möglich, dass beide durch vielfache Übereinstimmung auf einem Niveau stehen.

§ 96.

B. Die Epikureer.

Ausser den später zu erwähnenden Schriften von *Gassendi*, sowie der § 16, Anm. 13 genannten Arbeit von *Paul Natorp*, vgl. insbesondere Herculanensium voluminum quae supersunt, coll. pr. t. I—XI, Nap. 1793—1855; coll. alt. t. I—XI, Nap. 1861 bis 1876. *Th. Gomperz*, Herkulanensische Studien, Leipzig 1865 f. *D. Comparetti*, Relazione sui papiri Ercolanesi, Roma 1880. *Rud. Hirzel*, im ersten Theil seiner Untersuchungen zu *Ciceros* philosophischen Schriften, Leipzig 1877. *H. Usener*, Epicurea, Leipzig 1887. *M. Guyau*, La morale d'Epicure, Paris 1878. — Lucretii de rerum natura ed. *C. Lachmann*, zuerst Berlin 1850; *Jak. Bernays*, Leipzig 1852, 1857; *Ad. Brieger*, Lips. 1894. *I. Waltjen*, Lucretii philosophia cum fontibus comparata, Gröningen 1877

1. ***Epikuros***, der als Sohn eines attischen Kolonisten auf Samos Ol. 109, 3 (341/2 v. Chr.) geboren wurde, kam in seinem achtzehnten Jahre nach Athen, als *Xenokrates* dort lehrte, kurz ehe *Aristoteles* nach Chalkis ging. Trotzdem dass er sich gern Autodidakt nennt, dankt er sowohl der Platonischen wie der Aristotelischen Lehre mancherlei; mehr jedoch dem Studium der Kyrenaiker und des *Demokrit*. In seinem zweiunddreissigsten Jahre fing er an in Mitylene, dann in Lampsakus, einige Jahre später in Athen zu lehren. Das Leben in seinen Gärten ist von Freunden mehr idealisiert, von Feinden mehr verschrieen, als recht ist. Von seinen vielen Schriften sind nur Fragmente zu uns gekommen, die nichts Bedeutendes enthalten. Im Jahre 270 ist er gestorben. Die Herkulanensischen Rollen haben *Orelli*, *Petersen*, *Spengel*, *Gomperz*, *Comparetti*, *Usener* u. A. in Stand gesetzt, manchen bis dahin dunklen Punkt aufzuhellen. *Diogenes Laërtius*, dessen ganzes zehntes Buch dem Epikur gewidmet ist, giebt nicht nur die Titel von vielen seiner Werke, sondern teilt auch einige Briefe von ihm mit, sowie eine ausführliche Nachricht von seinen Lehren. Dabei hat sich in diese

κύριαι δόξαι manches eingeschlichen, was offenbar seinen Gegnern, den Stoikern angehört.

2. Da die Philosophie nach *Epikur* nichts anderes sein soll als die Fähigkeit und Kunst, glückselig zu leben, so würde, wenn nicht der Aberglaube den Menschen ängstigte und quälte, es keiner Physik, und wenn nicht Irrtümer dem Menschen Leid brächten, es keiner Anweisung zum richtigen Denken bedürfen. Jetzt aber ist beides dem eigentlichen Hauptteil, der Ethik, vorauszuschicken, wobei es eben dieser untergeordneten Stellung halber erklärlich ist, dass die Mühe des Selbsterfindens durch Entlehnungen erleichtert wurde. Die Logik oder, wie die Epikureer sie nach dem Werke ihres Meisters (*περὶ κριτηρίου ἢ Κανών*) nannten, die Kanonik giebt eine Theorie des Erkennens, um zu einem sicheren Kriterium der Gewissheit zu kommen. Die *αἴσθησις*, welche mit *Aristoteles* als die erste Form des Wissens genommen wird, erhält hier zugleich die höchste Dignität. In ihrer Reinheit, wo sie nur die Affektion des Organs zum Bewusstsein bringt, nicht von einem folgenden Urteil begleitet ist, schliesst sie jeden Irrtum aus und giebt Augenscheinlichkeit, *ἐνάργεια*. Wiederholte Empfindungen lassen eine Spur in uns nach, vermöge der wir das Ähnliche wieder erwarten. Diese *προλήψεις*, mit welchen auch die Bezeichnung durch Worte zusammenhängen soll, erinnen sehr an die mit Hilfe der Erinnerung entstehende Erfahrung *Platos* und *Aristoteles'*. Was mit der Empfindung und diesen Antizipationen übereinstimmt, das kann man als gewiss ansehen, es bildet den Inhalt einer *ὀρθὴ δόξα* oder einer *ὑπόληψις*, und darum ist jede Übereilung zu scheuen, damit jene Vorerwartung Zeit habe, durch die hinzugekommene Bestätigung ein wirklich Annehmbares, *δοξαστόν*, zu werden. Andere Untersuchungen logischer Art scheint *Epikur* nicht angestellt zu haben. Die Definitionen soll er aufgehoben, über Einteilungen und Schlüsse nichts gesagt haben, was alles *Cicero* (de finib. I, 7) streng tadelt.

3. Die Physik hat den ausgesprochenen Zweck, vor den Schrecken des Aberglaubens zu schützen. Da dem Epikur die Religion ganz mit dem Aberglauben zusammenfällt, jede teleologische Betrachtung aber gewiss, jedes Zurückführen aller Erscheinungen auf gleiche und wenige Gesetze sehr leicht zur religiösen Betrachtung bringt, so spottet er der ersteren — die Sprache ist nicht Zweck, sondern Wirkung der Zunge — und rät an, bei jeder Erscheinung eingedenk zu bleiben, dass dieselbe auf die allerverschiedenste Weise erklärt werden kann (z. B. der Untergang der Sonne durch ihre Kreisbewegung oder durch ihr Verlöschen). Die atomistische Theorie des *Demokrit*, die aus dem zufälligen Zusammentreffen der im Leeren sich bewegenden Atome alles entstehen lässt, scheint ihm darum die verständigste. Er modifiziert sie nur, in-

dem er den Atomen ausser Gestalt und Grösse (vgl. § 47, 4) auch Schwere zuschreibt, und sie von der geraden Linie abweichen lässt; jenes um die Bewegung zu erklären, dieses weil es allein ihr Zusammenballen erklärt, und um schon hier eine Grundlage für die sonst unerklärliche Willkür zu gewinnen. Im Interesse für diese wollen die Epikureer auch von der Vorsehung der Stoiker nichts wissen. Unzählige Welten, verschieden an Form und Grösse, entstehen und vergehen auf solche Weise. In den Räumen zwischen ihnen wohnen, aber unbekümmert um die Welten und ohne in sie einzugreifen, die unvergänglichen, glückseligen Götter, welche teils wegen des *consensus gentium*, teils um Ideale des nur geniessenden Lebens zu haben, angenommen werden. Was die Mythen der Volksreligion betrifft, so scheint es, dass die Epikureer, wo sie dieselben nicht geradezu leugneten, dem Beispiel des *Euemeros* (s. § 70, 3) folgten. Daher die Nachricht, dass er aus ihrer Schule hervorgegangen sei. Wie alles, so ist auch der Mensch ein Aggregat von Atomen: sowohl die aus feinen Atomen bestehende, darum hauch- oder feuerartige Seele, als ihre aus gröberen Bestandteilen zusammengesetzte Bekleidung, der Leib. Beide sind wie alles Übrige auflösbar; und obgleich ein Thor ist wer den Tod sucht, so ist doch ihn zu fürchten gleichfalls eine Thorheit, da wen er trifft, ja nicht mehr ist. Der Teil der Seele, der in der Brust seinen Sitz hat, ist der edelste. Es ist der vernünftige, indem die von den Dingen sich absondernden εἴδωλα, welche die Sinnesorgane treffen, zuletzt das Empfinden bewirken. Die Reduktion aller Affektionen auf Schmerz und Lust bahnt den Übergang

4. zur **Ethik.** Als unmittelbar gewiss wird hier angenommen, dass die Lust das einzig wahre Gut sei, und dass alle Tugenden, welche die Peripatiker preisen, nur Wert haben, weil sie zur Lust führen. Diese selbst aber wird im Gegensatz zu den Kyrenaikern einmal negativ als Schmerzlosigkeit und Gemütsruhe (ἀταραξία und ἀπονία) bestimmt, dann aber in ganz gleichem Gegensatz zu jenen als reflektierte, indem sie in der grösstmöglichen Summe der Genüsse besteht, darum aber auch, wo es nötig, durch Leiden erkauft werden soll. Die Glückseligkeitslehre des *Epikur* ist nicht der leichtsinnige Hedonismus *Aristipps;* sie ist nüchtern und raffiniert. Weil die Lust, nach der er strebt, durch Berechnung gefunden ist, deswegen nennt er sie geistige oder Lust der Seele; allein wenn man bedenkt, was alles unter diese geistige Lust gerechnet wird, so kann man zweifelhaft werden, ob die Kyrenaiker bei allem Vorzuge, den sie der sinnlichen Lust geben, nicht am Ende moralisch höher stehen als die Epikureer. Nur als Mittel zur Lust, nicht um ihrer selbst willen übt der Weise die Tugend; würde die Befriedigung aller Lüste von Unruhe und Furcht befreien, so würde

er sich ihnen hingeben. Ebenso ist es nur die Rücksicht auf Sicherheit, die den Weisen im Staate, am liebsten in einer Monarchie leben, und den Vertrag respektieren lässt, den man Recht nennt. Die Ehe wird ziemlich gleichgiltig behandelt, am höchsten die Freundschaft, diese subjektivste und zufälligste aller Verbindungen gestellt, aber auch ihr der Nutzen als Grundlage zugewiesen. Die Praxis des *Epikur* war besser als seine Theorie, und seine Nachfolger suchten auch die letztere zu mildern.

5. Von Schülern des *Epikur* sind zu nennen: *Metrodoros*, sein Lieblingsschüler, den er überlebte, dann *Hermarchos*, sein Nachfolger. In der römischen Welt werden von *Cicero* als die ersten Epikureer *Amafinius* und *Rabirius* genannt. Dann sind zu erwähnen *Ciceros* Lehrer *Zeno* und *Phädros*. Wenig jünger ist *Philodemos* aus Gadara, von dessen Werken Teile verschiedener Schriften aus den Herkulanensischen Rollen veröffentlicht worden sind. Nicht nur für uns, weil sein Werk sich erhalten hat, sondern wohl auch an sich ist der bedeutendste unter ihnen *Titus Lucretius Carus* (97/6—55 v. Chr.), welcher in seinem berühmten Lehrgedicht (*de rerum natura*, Libb. VI) besonders dies sich zum Ziel setzt, die Welt von dem Schrecken zu befreien, mit der der Aberglaube, d. h. die Religion sie erfülle, und der mit allem Feuer dichterischer Kraft den trockenen Stoff atomistischer Physik zu verklären sucht. Die Natur, diese seine einzige Göttin, erscheint oft fast wie ein persönliches Wesen, ebenso die Abweichung der Atome fast wie eine jedem einzelnen inwohnende Lebensregung. Die strenge Gesetzmässigkeit hält er mehr fest als *Epikur*. Die Meinung, dass er im Ethischen einen grösseren Ernst zeige, oft auf Kosten der Konsequenz, ist nicht mehr aufrecht zu erhalten.

§ 97.

B. Die Stoiker.

Dietr. Tiedemann, System der Stoischen Philosophie, 3 Thle., Leipz. 1776. *Rud. Hirzel*, insbesondere im zweiten Theil seiner Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, Leipzig, Theil 1—3, Leipzig 1877—1883. *F. Ogereau*, Essai sur le système philosophique des Stoiciens, Paris 1885. *Ludw. Stein*, Die Psychologie der Stoa, 2 Bde., Berlin 1886, 1888. *Ad. Bonhöffer*, Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890; *ders.*, Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894. Vieles ausserdem in den Werken von K. Lersch (Die Sprachphilos. d. Alten, 3 Bde., Bonn 1838—1841), Steinthal (2. A. 1894), Siebeck. — *P. Wendland*, Quaestiones Musonianae, Berlin 1886. — *Chr. Petersen*, Philosophiae Chrysippeae fundamenta, Altonae 1827. *Max Heinze*, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenb. 1872, Cap. 3.

1. *Zenon*, in Kition auf Kypros um 340 v. Chr. geboren, ein gräcisierter Phönikier, soll zuerst die Sokratischen Lehren aus Schriften kennen gelernt, dann aber den Kyniker *Krates*, den Megariker *Stilpo*

und den Akademiker *Polemon* und andere gehört haben, und nachdem er zwanzig Jahre Schüler gewesen, als Lehrer der Philosophie in der στοᾷ ποικίλῃ aufgetreten sein, von der seine Schule den Namen führt. Nach mehr als fünfzigjähriger Lehrthätigkeit soll er sein durch Mässigkeit ausgezeichnetes Leben durch Selbstmord beschlossen haben. Von seinen Schriften ist so gut wie nichts erhalten. Seine Schüler haben sich wohl von dem Kynismus mehr entfernt als er selbst; am wenigsten, so scheint es, der Chier *Ariston*. Unter seinen Schülern ist der durch seinen Eifer ausgezeichnete *Kleanthes* aus Assos in Troas, der sein Nachfolger wurde, zu nennen. Diesem folgte der bedeutendste, namentlich was logische Schärfe betrifft, *Chrysippos* aus Soloi, um 280—206 v. Chr., „das Messer der akademischen Knoten", ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, dessen Fragmente *Baguet* 1821 gesammelt und *Petersen* 1827 nach aufgefundenen Papyrusrollen ergänzt hat. Sie sind für unsere Kenntnis des Stoicismus, was die des *Philolaus* für den Pythagoreismus waren (s. § 31). Des *Diog. Laërt.* siebentes Buch giebt ausführliche Nachrichten über die genannten und noch andere Stoiker. Nach Rom kommt die erste Kunde der Stoischen Philosophie durch einen Schüler *Chrysipps, Diogenes* von Seleucia, welcher mit *Kritolaos* (s. § 91) und *Karneades* (s. § 100, 2) zu der dahin geschickten Gesandtschaft gehörte. Wirklich dahin verpflanzt ward sie erst durch den zum Eklekticismus neigenden *Panaetios* aus Rhodus (180—112 v. Chr.), der ein Schüler des *Diogenes* und des *Antipater* von Tarsus und dessen Schüler, der gelehrte Syrer *Posidonios* aus Apamea (135—51 v. Chr.), ein Lehrer *Ciceros* ist. An diese schliessen sich die römischen Stoiker *L. Annäus Cornutus*, um 20 bis anscheinend 68 n. Chr., *C. Musonius Rufus* und sein Freund der Satyriker *A. Persius Flaccus*, dann des *Musonius* Schüler *Epiktet*, der Freigelassene, dessen Lehren, die er, aus Rom verwiesen, in Nikopolis verkündigte, grossen Zulauf hatten und die wir aus den von *Arrian* niedergeschriebenen Dissertationen (*Διατριβαί*), sowie dem viel konziseren Encheiridion, endlich *Marcus Aurelius Antoninus* der Kaiser, 121—180 n. Chr., dessen Ansichten wir aus seinen nachgelassenen Schriften (insbesondere *Τῶν εἰς ἑαυτὸν* l. XII; ed. *Joh. Stich*, Lips. 1882) kennen.

2. Im völligen Gegensatz zu *Sokrates, Plato* und *Aristoteles* wird von den Stoikern das Theoretische dem Praktischen so untergeordnet, dass nicht nur die Philosophie als Kunst der Tugend oder das Streben nach ihr definiert, sondern der Grund, warum sie in Logik, Physik und Ethik zerfalle, unter anderem darin gefunden wird, dass es logische, ethische und physische Tugenden giebt. Infolge dieser Konzentration der Philosophie um die Ethik gehören auch bei ihnen wie bei den Epikureern die logischen und physikalischen Untersuchungen mehr zu

den peripherischen Gebieten des Systems. Trotzdem sie jedoch in der Logik sich an *Aristoteles*, in der Physik an diesen sowie an *Heraklit* anlehnen, haben sie auf beiden Gebieten im ganzen ungleich selbstständiger und eindringender gearbeitet als jene. (Die Wahl *Heraklits* sowie ihre Hinneigung zum Pantheismus der Eleaten entspricht ihrem Gegensatz zu den Epikureern und deren Atomismus). Einige allerdings, wie *Ariston* von Chios, haben die Logik und Physik ganz verworfen; jene weil sie uns nichts angehe, diese weil sie unsere Kräfte übersteige. Der erste Teil des Systems, welchem die Stoiker anscheinend zuerst den Namen Logik gegeben haben, weil hier der *λόγος*, d. h. der Gedanke oder das Wort und das Hervorbringen beider betrachtet wird, zerfällt wohl ursprünglich, weil man entweder für sich oder für andere und mit anderen sprechen kann, in die Rhetorik, die Kunst des monologischen, und die Dialektik, die Kunst des dialogischen Sprechens. Andere haben teils von der Dialektik einzelne Teile abgetrennt, teils in ihr mehr oder weniger zahlreiche speziellere Teile unterschieden. Die Dialektik ist eine Hilfswissenschaft der Ethik, weil sie lehrt Irrtümer zu vermeiden. Dies geschieht in grundlegender Weise durch die neuerdings sogenannte Erkenntnisstheorie. Die Seele wird zunächst wie eine unbeschriebene Tafel gedacht, auf der der Gegenstand, sei es nun (*Zeno*) durch wirkliche Eindrücke (*τύπωσις*), sei es (*Chrysipp*) durch Alteration des Seelenzustandes (*ἑτεροίωσις*), eine Vorstellung (*φαντασία*) hervorbringt, aus der in Folge von Wiederholungen eine Vorerwartung, endlich eine Erfahrung wird. Aus diesen entspringen, mehr oder weniger methodisch entwickelt, die den vernünftigen Wesen eigenen, aber diesen allgemein zukommenden *προλήψεις* oder *κοιναὶ ἔννοιαι*. Eben darum behaupten die Stoiker auch, dass die Gattungen nur unsere Vorstellungen und nichts Reales seien. Zu diesen auch von den Epikureern angenommenen Momenten kommt nun aber, wo es zu einer wirklichen Gewissheit kommen soll, das Urteilsmoment des Beifalls oder die Zustimmung und Bejahung, *συγκατάθεσις*, vermöge der die Affektion der Seele für etwas gegenständlich Giltiges erklärt wird. Obgleich diese Zustimmung in manchen Fällen zurückgehalten werden kann, so doch nicht, wie die Skeptiker behaupten, in allen. Eine Vorstellung, bei der wir es nicht können, die uns also zwingt, sie als objektiv zu bejahen, ist mit Ueberzeugung (*καταληπτικόν*) begleitet, sie ist also eine *φαντασία καταληπτική*, so dass das eigentliche Kriterium der Wahrheit in dem Erzwingen der Zustimmung liegt, d. h. in dem, was sie *ὀρθὸς λόγος* nennen, und was andere später Denknotwendigkeit genannt haben. Ein solches Kriterium aber muss es geben, weil es sonst kein sicheres Handeln gäbe. Nicht zufällig haben die Stoiker auf den *consensus gentium* viel gegeben. Derselbe lässt vermuten, dass

die Allvernunft gesprochen und alle überzeugt habe. Aus den Ueberzeugungen wird Wissenschaft durch die kunstgerechte Form, deren Betrachtung den zweiten Hauptbestandteil der Stoischen Logik ausmacht. Es wird hier nicht getrennt, was die Bildung des richtigen Gedankens und was ihren Ausdruck (den λόγος ἐνδιάϑετος und προφορικός) betrifft, und mit einer ausführlichen Theorie der Redeteile (deren fünf angenommen werden), sowie mit Untersuchungen über Barbarismen und Solöcismen, die über Urteile (ἀξιώματα) und Paralogismen verbunden, zu deren Begründung die Lehre vom Schluss ausführlich durchgenommen wird. Ausser einigen Änderungen der Aristotelischen Terminologie ist besonders dies zu bemerken, dass die vom *Aristoteles* gar nicht, von seinen Nachfolgern schon berücksichtigten hypothetischen und die mehrgliedrigen Schlüsse jetzt in den Vordergrund treten; die hypothetischen auf Grund eingehender Erörterungen über das hypothetische Urteil (συνημμένον). Die mehrgliedrigen Schlüsse werden für sie insbesondere notwendig, um den apagogischen Beweis zu retten, um deswillen wohl auch zu dem eben angeführten Kriterium der Wahrheit die logische Bestimmung hinzugefügt wird, dass nur solches als wahr gelten könne, wovon es ein Gegenteil giebt, eine Behauptung übrigens, die sich von selbst aus der Aristotelischen Lehre ergiebt, dass nur ein Satz, nicht ein Begriff wahr sein könne. Wie bei *Aristoteles*, so bildet auch bei den Stoikern den Übergang von den formell-logischen Untersuchungen zu den realen Erkenntnissen die Lehre von den Kategorieen. Dass hier unter verändertem Namen nur die vier ersten des *Aristoteles*, welche dem Substrat und seinen Zuständen entsprechen (als ὑποκείμενον, ποιόν, πὼς ἔχον, πρός τι πὼς ἔχον), beibehalten, die übrigen, auch die, welche Thätigkeiten ausdrücken, weggelassen werden, ist charakteristisch für ein System, das in

3. seiner **Physik** zu einem (nur lebensvolleren) Materialismus gelangt wie das Epikureische. Die Behauptung, dass nichts selbständige Realität und Wirksamheit habe, als das in drei Dimensionen ausgedehnte Körperliche, wird auch auf alle Eigenschaften und selbst auf Seelenzustände z. B. Tugenden ausgedehnt, weil sie wirken, d. h. Bewegungen hervorbringen. Die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften eines Dinges fordert demnach ihre gegenseitige völlige Durchdringung, eine κρᾶσις δι' ὅλων. Nur dem leeren Raum, der Zeit und den Gedankendingen (λεκτά) wird die Körperlichkeit abgesprochen. Darum vielleicht auch den ersten beiden wie den dritten gewiss die Wirklichkeit. Indem aber ein feineres Körperliches von dem gröberen unterschieden und jenem ein aktiver, diesem ein leidender Charakter beigelegt wird, kann unbeschadet des völligen Materialismus der Aristotelische Gegensatz von Wirken und Leiden, Aktivität und Passivität, von εἶδος und ὕλη

hereingenommen werden. Das eine formierende Prinzip, welches bald λόγος, bald νοῦς, bald πνεῦμα, bald Seele, bald Zeus, bald Natur, bald Äther genannt wird, ist feuerähnlich gedacht, heisst wohl auch geradezu Feuer, nur dass es im Gegensatz zum gewöhnlichen Feuer, das bloss verzehrt, als auch das Wachstum gebende, architektonische gedacht wird. Dieses also mit der Wärme identische Feuer, die eigentliche Gottheit der Stoiker, lässt als wechselnde Formen die Dinge aus sich heraus- und in sich zurückgeben; in ersterer Beziehung ist die Gottheit ihr Same, in zweiter ihr Grab. Daher ihre Lehre vom λόγος σπερματικὸς und von der ἐκπύρωσις. Daneben kommt es auch vor, dass die vier Anaximandrisch-Aristotelischen Gegensätze zu einer aktiven und einer passiven Kombination verbunden werden, von denen jene die warme (πῦρ), diese die kalte (ὕλη) heisst. Die Modifikationen der Gottheit bilden eine Stufenfolge, je nachdem ihnen nur ἕξις, oder auch φύσις, oder ausser beiden noch ψυχή, oder endlich nebst jenen allen auch νοῦς zukommt. Auch die vernünftige Seele übrigens ist als Teil der Allvernunft ein feuerähnlicher Körper, bei dessen Entstehung und Erhaltung das Einatmen der kühleren Luft eine wichtige Rolle spielt. Den Pantheismus, zu dem wohl auch der punische Ursprung des Gründers der Schule beigetragen hat und den u. a. *Kleanths* Lobgesang auf Zeus atmet, haben die Stoiker mit den religiösen Volksvorstellungen durch physikalische Deutung der Mythen in Einklang gebracht, und zeigen auch hierin wieder ihren Gegensatz zu den Epikureern mit ihrem Euemerismus. Vermöge dieser Umdeutung war es ihnen möglich, in einer Menge von Ansichten und Gebräuchen des Volkes, die von den Aufgeklärten verlacht wurden, allen Ernstes einen tieferen Sinn zu sehen, was sowohl die Epikureer als die Skeptiker gegen sie aufbrachte. Auch den *Cicero*. Mit dem Pantheismus der Stoiker geht ein völliger Fatalismus Hand in Hand. Ihre Vorsehung ist nichts anderes als das unveränderliche Schicksal. Der strengste Kausalzusammenhang beherrscht alles; eine Unterbrechung desselben ist unmöglich, wie das Werden aus Nichts oder zu Nichte. Darum ist auch göttliche Voraussicht und ist Mantik möglich. Auch folgt aus ihm, dass nach jeder ἐκπύρωσις in der darauf folgenden ἀποκατάστασις alles genau wie in der abgelaufenen Periode sich wiederholt und nichts neues geschieht. Kausalzusammenhang und Zweckmässigkeit sollen nicht streiten; abermals ein Gegensatz zum Epikureismus.

4. In der Ethik, als der Krone des Systems, haben die Stoiker sich an die Kyniker angelehnt, allmählich aber von ihnen entfernt, und zwar dadurch, dass sie den Menschen immer mehr isolieren. Die nur durch abgeleitete Bestimmungen unterschiedenen Formeln des *Zeno, Kleanth* und *Chrysipp* zielen darauf hin, dass der Mensch in Übereinstimmung mit

der Natur (ὁμολογουμένως τῇ φύσει) zu leben habe. Von hier aus macht sich allmählich, durch die Weisung hindurch, dass man der Vernunft gemäss lebe, der Übergang zu der ganz formellen Bestimmung, dass man übereinstimmend, d. h. konsequent zu handeln habe, eine Formel, die hier nicht wie bei *Aristoteles* (s. § 89, 1) die inhaltsvollere begleitet, sondern sie vertritt. Diese Konsequenz ist die *recta ratio,* welche die römischen Stoiker rühmen. Indem die Stoiker immer mehr dazu kommen, den Menschen nur in der denkenden Seite seines Wesens zu sehen, schliesst sich an jene formelle Bestimmung die materielle, dass die πάθη nicht, wie *Aristoteles* gelehrt hatte, durch Übertreibung krankhaft werden können, sondern dass sie von vornherein Übertreibungen und krankhaft seien. Daraus ergiebt sich wenigstens eine Annäherung an den bis dahin in der griechischen Philosophie unerhörten Pflichtbegriff, der die Verwandtschaft der Stoischen und christlichen Anschauungen und so die Entstehung mancher Fabeln, z. B. vom Verkehr des *Seneca* mit dem Apostel *Paulus* erklärt. Das καθῆκον, das Cicero nur mit *officium* zu übersetzen weiss, ist wesentlich von der Aristotelischen Tugend unterschieden, da es nicht wie sie den natürlichen Trieb regelt, sondern negiert. In der Unterscheidung desselben von dem κατόρθωμα zeigt sich ausser dem Gradunterschied eine Annäherung an den Gegensatz des Legalen und Moralischen. Da alle πάθη entweder Lust oder Schmerz erregen, so folgt aus der Krankhaftigkeit jener die Wertlosigkeit dieser beiden, und dem Stoiker ist gleichgiltig, sowohl was dem Kyrenaiker als was dem Kyniker das Höchste war. Darum preist er als das Höchste die ἀπάθεια, wie der Epikureer gleichfalls die Schmerzlosigkeit (freilich die leibliche) gepriesen hatte. Sie macht unangreifbar, da der Gleichgiltige sich erhaben weiss über allem. Der Mensch gelangt zu ihr und wird zum Weisen, indem er nur solchem einen Wert beilegt, was, von allen äusseren Umständen unabhängig, ganz in seiner Macht steht. Darum trägt der Weise sein Glück in sich; es wird ihm nie geschmälert, selbst dann nicht, wenn er in den Stier des *Phalaris* gesperrt würde. (Auch diesen hatte schon *Epikur* zur Verherrlichung seines Weisen zitiert). Dieses sich über allem erhaben und mit sich selbst im Einklange Wissen ist so sehr die Hauptsache, dass nur dadurch die einzelnen Handlungen einen Wert bekommen: der Weise thut alles am besten, kann alles, beneidet niemand, selbst den Zeus nicht, ist König, ist reich, ist allein schön u. s. w. Der Thor dagegen kann nichts, thut nichts gut. Ihr Gegensatz ist diametral; darum giebt es weder Individuen, die zwischen Weisheit und Thorheit in der Mitte stehen, noch auch Zeiten des Überganges, sondern er geht plötzlich vor sich. Auch aller graduelle Unterschied innerhalb der Weisheit und Thorheit wird geleugnet. Entweder ganz oder gar nicht

ist einer Thor oder Weiser. Einige Härten des Systems wurden später dadurch gemildert, dass unter den an sich gleichgiltigen Dingen doch unterschieden wurde, je nachdem sie „vorgezogen" oder „nachgesetzt" werden, womit, wie schon *Cicero* nachweist, der eben geleugnete quantitative Unterschied unter den Gütern wieder eingeschwärzt ist. Ganz ebenso wird ihre prahlerische Behauptung, dass der Schmerz kein Übel sei, ziemlich nichtssagend durch die Beschränkung, dass man ihn dennoch fliehen müsse, weil er unangenehm, weil er wider die Natur sei u. s. f. Weil das Beisichsein der einzige Zweck, deswegen erscheint das Leben in sittlichen Gemeinschaften lediglich als Mittel dazu, wenn es nicht gar als Hindernis angesehen wird. Die Fragen, ob der Weise Ehemann, ob Staatsbürger sein solle, werden z. B. von *Epiktet* verneint. Was die Pietät gegen Sitte und Herkommen fordert, wie Sorge für die Toten, wird verhöhnt. Kosmopolitismus und enge Freundschaft unter den gleichgesinnten Weisen, die *Epiktet* als wahre Brüderschaft denkt, in der, was Einem, Allen nützt, treten hier an die Stelle der natürlichen und sittlichen Bande. In vielen, vielleicht den meisten Sätzen der Stoischen Ethik wäre es leicht, Vorahnungen, wenngleich öfter karrikierte, dessen nachzuweisen, was später in der christlichen Gemeinde für wahr gilt. Dies war es, was zu allen Zeiten ernsten Christen vor der Stoischen Lehre Hochachtung eingeflösst, und was *H. A. Winckler* dazu gebracht hat, den Stoizismus eine Wurzel des Christentums (Leipzig 1878) zu nennen. Auf der anderen Seite enthält sie sehr vieles, was sie dem selbstsüchtigsten aller Völker, den Römern, wert machen musste. Dazu gehört ihr Tugendstolz, dazu weiter die Resignation in den Weltlauf, begleitet mit dem steten Bewusstsein, dass der Selbstmord allem Leiden ein Ende mache. Das Hervorheben der Gesinnung als des einzigen, was in des Menschen Macht stehe, die Anerkenntnis der eigenen Ohnmacht im Verhältnis zur Gottheit und ihrer Wirksamkeit u. a. wird bei den späteren Stoikern, einem *Epiktet* und *Marc Aurel,* in Aussprüchen formuliert, die man oft für Entlehnungen aus dem Evangelium gehalten hat. Wenigstens bewussterweise waren sie es nicht. Dass bei solchen Annäherungen an das Christliche *Marc Aurel* das Christentum hasst, darf nicht befremden. Dergleichen wiederholt sich überall.

§ 98.

Im Gegensatz zu der Spekulation des *Plato* und *Aristoteles* muss die Lehre der Epikureer und Stoiker, da sie eines Kriteriums der Wahrheit bedarf und auf festen Voraussetzungen beruht, Dogmatismus genannt werden. Dies war weder *Platos* noch *Aristoteles'* Lehre gewesen, weil sie die später als Skepsis vom Dogmatismus ausgeschlossene Seite als ein wesentliches Moment des Wissens in sich verschliesst. Unter

sich bilden sie einen Gegensatz, der gerade weil er diametral, über sich hinausweist. Die verständige Berechnung, deren Resultat die Glückseligkeit der Epikureer ist, zeigt, dass ihrer Lust das Denken immanent ist, und weiter ist dem Stoiker, um sich über die Genüsse des Lebens erhaben zu wissen, der Genuss notwendig. Darum sind die Epikureer, namentlich die römischen, verständige Männer gewesen, und die Stoiker haben gewusst mit Geschmack ihr Leben zu geniessen. Diese ihre Begegnung im Leben, die eigentlich eine Selbstwiderlegung ist, hat zu ihrer theoretischen Ergänzung, dass ihnen ein Standpunkt entgegentritt, der die übrigen so verbindet, dass je von den festen Voraussetzungen des einen aus die des anderen widerlegt werden, wobei freilich jedes positive Resultat verloren geht. Dies ist der Skeptizismus, der sich zu der Antinomik und Aporetik des *Plato* und *Aristoteles* gerade so verhält, wie der Dogmatismus zu den positiven Elementen in der Spekulation beider. Das Kyrenaische und Kynische Element, die sich im Platonismus und also auch im Aristotelismus durchdrungen hatten, sie hatten sich in ihrem Freiwerden in die eben betrachteten dogmatischen Reflexionsphilosophieen verwandelt. Eine ganz ähnliche Veränderung zeigt sich hier, indem die (vgl. § 76, 6) antinomische Seite der Dialektik eine Rückbildung in blosse Eristik erfährt (s. § 68, 1). Die Skeptiker verhalten sich zu den Megarikern ungefähr wie *Epikur* zum *Aristipp* und *Zeno* oder *Chrysipp* zum *Antisthenes*.

II.

Die Skeptiker.

P. Natorp, in dem § 16 genannten Werke. *Norm. Marcoll*, The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, London and Cambridge 1869. *L. Haas*, De philosophorum scepticorum successionibus, Würzburg 1875. *Vict. Brochard*, Les sceptiques grecs, Paris 1887.

§ 99.

A. Pyrrhon.

Ch. Waddington, Pyrrhon et le Pyrrhonisme, Paris 1877. *Eug. Pappenheim*, Der Sitz der Schule der Pyrrhoneischen Skeptiker, im Archiv f. G. d. Ph., I, 1888.

Pyrrhon aus Elis trat, nachdem er im Anschluss an den Demokriter *Anaxarchus* den Feldzug des *Alexander* in Indien mitgemacht hatte, zuerst in seiner Vaterstadt als Lehrer auf. Anscheinend in hohem Alter ist er um 270 gestorben. Über die Anregungen, die ihn zur Entwicklung seiner Lehre geführt haben, besitzen wir nur unzulängliche Kunde. Da alle Nachrichten über seine Lehre durch Vermittelung des Sillendichters *Timon* aus Phlius zu uns herübergekommen sind, so ist nicht zu trennen, was dem Lehrer und Schüler angehört. Von dem, was *Diogenes* von Laërte und *Sextus Empiricus*

als Lehre des *Pyrrho* angeben, gehört vieles der späteren Skepsis an. Was gewiss sein, ist auf folgende Sätze zurückzuführen. Wer das Lebensziel, die Glückseligkeit, erreichen will, der muss folgende drei Punkte erwägen: wie die Dinge beschaffen sind? was unser Verhalten zu ihnen sein muss? endlich aber, was der Erfolg dieses richtigen Verhaltens sein wird? (Fast gleichlautend [s. § 302, 1] formuliert nach zwei Jahrtausenden *Kant* die Aufgabe der Philosophie). Über den ersten Punkt ist nichts gewisses zu sagen, da jedem Satz seine Verneinung mit demselben Rechte entgegengestellt werden kann, und weder Empfindung noch Vernunft ein sicheres Kriterium abgeben, auf beide zugleich aber sich zu berufen eine Lächerlichkeit ist. Dann aber folgt hinsichtlich des zweiten, dass das einzig richtige Verhalten das ist, nichts von den Dingen auszusagen (*ἀφασία*, *ἀκαταληψία*) oder sein Urteil über sie zurückzuhalten (*ἐποχή*); denn wer sich für etwas verbürgt, dem ist der Schade nahe. Demgemäss ist jede Entscheidung abzulehnen, auf jede Frage zu antworten: ich bestimme nichts, vielleicht, oder dergl., und anstatt zu behaupten: so ist es, nur zu erzählen, so erscheint es mir. Dies gilt ganz gleich von Erkenntnissen wie von sittlichen Vorschriften; denn wie nichts für alle wahr, so ist auch nichts an sich gut oder schändlich. Je mehr man nun dieser Weisung folgt, um so sicherer wird drittens die Unerschütterlichkeit (*ἀταραξία*) erreicht, welche allein den Namen der *ἀπάθεια* verdient. Da die gewöhnlichen Menschen stets von ihren *πάθεσι* geleitet werden, so kann es als die Aufgabe des Weisen bestimmt werden, den Menschen auszuziehen. Für das praktische Leben ist diese Skepsis ganz ungefährlich. Hier gilt die Weisung, dem zu folgen, was allgemeine Gewohnheit ist, also dem, was allen gut scheint.

§ 100.

Obgleich die Lehre des *Pyrrho* und *Timon* namentlich bei den Ärzten Anklang fand, so tritt doch die ganze Richtung für eine Zeitlang mehr in Verborgenheit, bis, veranlasst durch die Erörterungen der Dogmatiker über die Kriterien der Wahrheit, eine schulmässig ausgebildete Skeptik ins Leben tritt, und zwar zuerst in der gemilderten Form der neueren Akademie, die ihrerseits, wo sie sich im Laufe der Zeiten immer mehr dem Dogmatismus annähert, als Reaktion gegen sich die Wiedererneuerung der Pyrrhonischen Skepsis hervorruft, bereichert um eine streng wissenschaftliche Form. Obgleich in vielem einander verwandt, stehen sie doch in vieler Beziehung einander feindselig gegenüber, und werden deshalb in der Darstellung von einander zu trennen sein.

§ 101.

B. Die neuere Akademie.

Aug. Geffers, De Arcesila, Gott. 1841 (Gymn.-Pr.). *C. Fr. Hermann*, De Philone Larissaeo, Gott. 1851; disp. altera, ib. 1855. *C. Chappius*, De Antiochi Asc. vita et doctrina, Paris 1854. *Rud. Hirzel*, in dem § 97 genannten Werke, Bd. III.

1. *Arkesilaos* (315—241), aus Pytane in Äolien gebürtig, soll zuerst mathematisch, dann von *Theophrast* (§ 91), der freilich um fünfzig Jahre älter ist, weiter von dem Akademiker *Krantor* (§ 80) gebildet worden sein, und ist nach dem Tode des *Krates* in der Akademie als Lehrer aufgetreten. Die dialektische Form seiner Lehren, von der einige Nachrichten sprechen, bestand vielleicht in Reden für und gegen. Schriftliches von ihm existiert nicht. Sein gleichmütiger Charakter wird gerühmt. Wegen seiner Abweichungen von *Plato* wird er Stifter der neueren oder auch, je nachdem man die Modifikationen der Lehre zählt, der mittleren, endlich der zweiten Akademie genannt. Seine Skepsis hat er besonders im Gegensatz zu den Stoikern entwickelt, an denen er erstlich tadelt, dass sie die Überzeugung (*κατάληψις*) als ein Drittes zwischen die Meinung und das Wissen stellen, da die Meinung nicht in das Wissen übergehen kann, dann aber, dass sie überhaupt den inneren Widerspruch einer mit Überzeugung begleiteten Vorstellung (*φαντασία καταληπτική*) statuieren. Es giebt keine Überzeugung, da weder die sinnliche Wahrnehmung noch das auf ihr gegründete Denken eine Sicherheit gewährt. Nicht einmal das können wir wissen, dass wir nichts wissen. Dabei ist es ein Irrtum, dass ohne ein Kriterium der Wahrheit die Sicherheit des Handelns aufhöre; für dieses reicht die Wahrscheinlichkeit aus. Die Zurückhaltung des Urteils führt zur Unerschütterlichkeit, der wahren Glückseligkeit. — Als der nächste Nachfolger des *Arkesilaos* wird *Lakydes* genannt, von dem einige erst die neuere Akademie datieren wollten, weil *Arkesilaos* noch an dem alten Orte lehrte. Dem *Lakydes* folgten unter Anderen *Euandros* und *Hegesinus*. Sie alle verschwinden gegen

2. *Karneades* von Kyrene (Ol. 141, 2—162, 4), der auch als Stifter der dritten Akademie gilt, und der, in Athen sehr geehrt, als das Haupt der im Jahre 156 nach Rom geschickten Gesandtschaft hier durch seine Prunkreden für und gegen die Gerechtigkeit den verspäteten Zorn des *Cato* hervorrief. Geschrieben hat er anscheinend nichts. Nachrichten über ihn geben ausser *Diogenes* von Laërte *Sextus* nach den Berichten von *Karneades'* hervorragendstem Schüler *Kleitomachos*, und vor allen *Cicero*. Auch *Karneades* kommt zu seinen skeptischen Resultaten durch Bestreitung der Stoiker, namentlich des *Chrysipp*, von

dem ganz abhängig zu sein er oft scherzhaft behauptet. Um die Unmöglichkeit eines Kriteriums und der auf dieses sich stützenden Überzeugung darzuthun, analysiert er die Vorstellung, und findet, dass dieselbe ein Verhältnis habe sowohl zu dem Gegenstande, durch den, als zu dem Subjekte, in dem sie entsteht. Übereinstimmung mit jenem giebt Wahrheit; vom Verhältnis zu diesem hängt die Wahrscheinlichkeit ab. Über die erstere zu entscheiden, haben wir weder an der Wahrnehmung noch an dem Denken ein Mittel. Ja, eine Vergleichung der Vorstellung mit dem Gegenstande ist eine Unmöglichkeit, indem wenn wir sie versuchen, es immer der schon vorgestellte Gegenstand ist, den wir in die Vergleichung ziehen. Auf eine eigentliche κατάληψις muss also verzichtet werden; selbst in der Mathematik. Wir müssen uns mit der Wahrscheinlichkeit, πιθανότης, begnügen, welche verschiedene Grade hat, indem wahrscheinliche, unbeanstandete und allseitig geprüfte Vorstellungen unterschieden werden können. Zu welchen Widersprüchen es führe, wenn man mehr will als Wahrscheinlichkeit, davon seien die Stoiker ein Beweis, namentlich in dem Schlusspunkte ihrer Physik, der Lehre von Gott. Die Annahme eines unvergänglichen und unveränderlichen Wesens soll nicht nur mit den übrigen Stoischen Lehren, sondern auch mit sich selbst in Widerspruch stehen. So wenig von einem theoretischen Satze gesagt werden kann, dass er absolute Wahrheit habe, so wenig von einem praktischen Grundsatz. Nichts ist von Natur oder für alle gut, sondern alles durch Satzung und je für verschiedene Subjekte. Wenn darum der Weise sich überall nach der bestehenden Sitte richten wird, so wird er doch in allen praktischen gerade wie in den theoretischen Fragen sich jedes Urteils enthalten; er wird nichts für gewiss halten, nicht einmal, dass alles ungewiss sei. Diese Zurückhaltung, welche die Unerschütterlichkeit zur Folge hat, soll *Karneades* praktisch so geübt haben, dass *Kleitomachos* behauptet, selbst er sei nie im Stande gewesen zu merken, welcher von zwei entgegengesetzten Behauptungen der Meister sich zuneige.

3. *Philo* von Larissa, der im Mithridatischen Kriege von Athen nach Rom geflohen war und dort lehrte, wird nebst dem *Charmidas* wohl als Stifter der vierten Akademie bezeichnet. In *Philos* Schüler *Antiochos* von Askalon, den *Cicero* in Athen hörte und welchen man die fünfte Akademie gründen lässt, trägt die fortwährende Polemik gegen die Stoiker die natürliche Frucht, dass die Skepsis sich mit Stoischen Elementen vermischt. Diese Annäherung rechtfertigt er dadurch, dass er den Unterschied der ursprünglichen und der neueren Akademie leugnet, mit der ersteren aber die Stoiker mehr, als ihr veränderter Sprachgebrauch zugestehen wolle, übereinstimmen lässt, und endlich dazu kommt, alle Unterschiede der verschiedenen Schulen als

Wortstreitigkeiten anzusehen. Diese Verschmelzung, die übrigens viel Beifall fand, rief die Reaktion der strengeren Skepsis hervor.

C. Rückkehr zur Pyrrhonischen Skepsis.

§ 102.

a. Ainesidemos.

Em. Saisset, Le Scepticisme: Aenesid., Pascal, Kant, 2. Aufl., Paris 1867; *Paul Natorp*, a. § 16 a. O. *Eug. Pappenheim*, Der angebliche Heraklitismus des Speptikers Aenes., Berlin 1889.

1. *Ainesidemos* von Knossos, ein jüngerer Zeitgenosse des *Cicero*, der in Alexandrien lehrte, ward durch die Weise, in welcher *Antiochos* die Stoiker bekämpfte und die ihm ganz dogmatisch erschien, wieder auf die konsequentere Skepsis des *Pyrrho* zurückgeführt, und nannte darum seine (verloren gegangenen) acht Bücher Untersuchungen: Pyrrhonische. Die einzigen sicheren Nachrichten über ihn danken wir dem *Photius; Sextus* trennt nicht immer, was *Aenesidem* und was seine Schüler und Nachfolger gesagt haben. Nur von diesen, wenn überhaupt der ganzen Nachricht nicht ein Missverständnis zu Grunde liegt, kann gelten was er sagt, dass die Skepsis als Vorbereitung zum Heraklitismus gedient habe. *Ainesidemos* hat vielmehr die strenge Skepsis als das Ziel, die akademischen Zweifel nur als Vorübung dazu angesehen. Der wahre Skeptiker erlaubt sich nicht, wie der Akademiker, zu behaupten, dass es keine Gewissheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit gebe. Dies wäre schon ein *δόγμα*. Er bejaht nicht, verneint nicht, bezweifelt nicht, sondern untersucht. (*Σκέψις* ist nicht Verneinung, sondern Untersuchung). Das Wesentliche ist, dass er gar nichts behauptet, so dass die Ausdrücke: vielleicht, ich bestimme nichts, und dergl. die einzigen sind, die er sich erlaubt. Zu dieser Zurückhaltung gelangt man nun am schnellsten, wenn man alles unter gewissen Gesichtspunkten (*τόποι* oder *τρόποι τῆς σκέψεως*) betrachtet, deren *Ainesidemos* oder seine Schule zehn gebraucht hat, welche *Sextus* aufzählt. Die Verschiedenheit der Sinnesorgane bei verschiedenen Subjekten, der Widerstreit der Wahrnehmungen verschiedener Sinne, die Relativität der meisten Prädikate, die wir beilegen u. s. w., sollen die Gründe sein, warum es keine objektiv gewissen Aussagen gebe, sondern eigentlich jeder nur seinen eigenen Zustand beschreiben und aussagen dürfe, wie ihm etwas erscheine. Unter jenen Tropen, welche theoretischer, praktischer, religiöser Art sind, findet sich nun auch die Unhaltbarkeit des Kausalitätsbegriffes, dieses Angriffspunktes auch für manche viel spätere Skeptik. Einige Gründe gegen diesen Begriff erscheinen ziemlich flach, andere, z. B. die Behauptung der Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung, gehen tiefer in die Sache ein.

2. Ein Nachfolger des *Ainesidemos*, *Agrippa*, soll die zehn Tropen auf fünf reduziert haben und als solche die Verschiedenheit der Meinungen, dass jedes Räsonnement auf den endlosen Progress hinausführe, dass alle unsere Vorstellungen relativ seien, auf bestreitbaren Voraussetzungen beruhe, endlich dass jedes Räsonnement sich im Kreise bewege, angeführt haben. *Diogenes* von Laërte giebt eine Menge von Namen an, welche die fast zwei Jahrhunderte zwischen *Ainesidemos* und *Sextus* ausfüllen sollen.

§ 103.

b. Sextos Empeirikos.

Vgl. § 16, Anm. 3. *Eug. Pappenheim*, De Sexti Emp. librorum numero et ordine, Berl. 1874 (Gymn.-Pr.). *Ders.*, Die Pyrrhoneischen Grundzüge übers. u. erläutert, Leipz. 1877, 1881. *L. Haas*, Leben des S. E. (Pr.), Burghausen 1883. *Ders.*, Ueber die Schriften des S. E., Freising 1883.

1. Der Arzt *Sextos*, wegen der von Ärzten begonnenen Richtung, der er wahrscheinlich angehört hatte, *Empeirikos* genannt, lebte gegen Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr., wahrscheinlich in Athen und in Alexandrien. Für uns gewiss, weil seine Schriften sich erhalten haben, wahrscheinlich aber auch an sich, ist er der bedeutendste unter den Skeptikern. Seine drei Bücher Pyrrhonischer Hypotyposen enthalten die Charakteristik des Skeptischen Standpunktes und erörtern von ihm aus die Hauptbegriffe. Nur für die Geschichte der Philosophie überhaupt, nicht für die Kenntnis des Skeptischen Standpunktes insbesondere, ist sein Hauptwerk wichtiger. Es ist dies die später in elf Büchern disponierte Schrift gegen die Mathematiker, in welchem im 1. Buch die Grammatik, im 2. die Rhetorik, im 3. die Geometrie, im 4. die Arithmetik, im 5. die Astronomie, im 6. die Musik, also das Gebiet der ἐγκύκλιος παιδεία, im 7. und 8. die Logik, im 9. und 10. die Physik, im 11. die Ethik kritisiert und als unsicher dargestellt werden. Die fünf letzten Bücher umfassen die nach den Hypotyposen, aber allem Anschein nach vor der kritischen Erörterung der eben genannten Bücher verfasste Schrift gegen die dogmatischen Philosophen (πρὸς δογματικούς). Die Schriften des *Sextus* pflegen citiert zu werden nach der Ausgabe von *Fabricius*, Leipz. 1718 (Fol. mit lateinischer Version). Im Jahre 1842 erschien *I. Bekkers* Ausgabe (Berol.).

2. Zuerst fixiert *Sextus* den Begriff der Skepsis so, dass er den Dogmatikern, welche wie *Aristoteles* und die Stoiker die Erkennbarkeit der Dinge festhalten, die Akademiker entgegenstellt, welche die Unerkennbarkeit derselben behaupten. Von beiden sind unterschieden, die gar nichts behaupten, und wegen dieser Zurückhaltung Ephektiker, weil sie die Wahrheit weder meinen gefunden zu haben, noch an ihr ver-

zweifeln, sondern sie suchen, Zetetiker oder Skeptiker, weil sie in jeder Untersuchung die Schwierigkeiten aufsuchen, Aporetiker genannt werden können. Der wahre Skeptiker behauptet nicht, dass jedem Satz der entgegengesetzte entgegengestellt werden kann, sondern sieht zu, ob es nicht geschehen könne. Hilfsmittel bei diesem prüfenden Zusehen sind jene verschiedenen Tropen, welche auf drei zurückgeführt werden können, indem sie entweder das Verhältnis der Vorstellung zu dem Objekt, oder zu dem Subjekt, oder endlich zu beiden betreffen; ja man kann sie alle drei als verschiedene Arten des einen Tropus von der Relativität (*ἀνάγονται εἰς τὸ πρός τι*) ansehen. Gegenstand der Untersuchung sind sowohl die *φαινόμενα* als die *νοούμενα*; und da in der Untersuchung sich findet, dass hinsichtlich beider die gleiche Berechtigung (*ἰσοσθένεια*) entgegengesetzter Behauptungen zugegeben werden muss, so führt die Skepsis zur Zurückhaltung alles Urteils, diese aber zur Unerschütterlichkeit. Der wahre Skeptiker sieht alles als unentschieden an, selbst dies, dass alles unentschieden ist. An anderen Orten wird dies freilich beschränkt und der Ausspruch, dass alles unsicher sei, dem verglichen: Zeus ist der Vater aller Götter, der ja auch eine, freilich nur eine Ausnahme in sich enthalte. Anstatt daher von den Gegenständen irgend etwas zu behaupten, beschreibt der wahre Skeptiker nur sein Affiziertwerden von ihnen, sagt nichts über die Erscheinungen aus, sondern nur einiges über ihr Erscheinen. Im Praktischen zeigt er dieselbe Zurückhaltung. Obgleich er überall thun wird, was der Landesgebrauch fordert, wird er sich doch sehr hüten, von irgend etwas zu sagen, es sei an und für sich gut oder schlecht. Sehr ausführlich werden die gewöhnlichen Antworten der Skeptiker: vielleicht, nicht mehr als das Gegenteil, ich weiss nicht u. s. w. durchgenommen, und dann gezeigt, dass, wenn es Ernst mit ihnen ist, die völlige Unangreifbarkeit die Folge sein muss.

3. Für die richtige Würdigung des Skeptizismus von *Sextus* sind besonders die Angriffe gegen die Logik, Physik und Ethik wichtig, die in der Schrift gegen die Dogmatiker enthalten sind. Der ersteren wird die Unhaltbarkeit aller Kriterieen der Wahrheit und die Unzulänglichkeit des syllogistischen Verfahrens vorgerückt. Der zweiten werden die Schwierigkeiten und Widersprüche im Begriff der Ursache sowie im Raum- und Zeitbegriff vorgehalten. Die Ethik endlich muss sich die Verschiedenheit der sittlichen Vorschriften bei verschiedenen Völkern vorerzählen lassen, aus der sich ergebe, dass nichts von Natur und für alle gut oder schlecht sei. Genug, der völlige Subjektivismus im Theoretischen und Praktischen ist das Resultat, das sich ergiebt.

§ 104.

Dass der Skeptizismus beide Formen des Dogmatismus zugleich angriff, musste diese einander näher, und ihnen zum Bewusstsein bringen, in wie vielem sie einig waren. Daher je länger jener Kampf dauert, um so mehr die Lehren der Epikureer und Stoiker eine eklektische Färbung annehmen. Wie der Kampf gegen den Stoischen Dogmatismus die Akademiker zum Synkretismus brachte, hat sich oben (§ 101, 3) gezeigt. Eine gleiche Tendenz hatten die späteren Peripatetiker verraten (s. § 91). Noch viel mehr als bei den Griechen muss sie bei den Römern sich zeigen. Der Umstand, dass der römische Geist, wo er mit ihnen bekannt wird, zugleich den Skeptizismus kennen lernt, so dass die Philosophie nicht von ihm erzeugt wird, sondern in Form fertiger, noch dazu ausländischer Systeme an ihn gebracht wird; seine ganze Natur ferner, die ihn Spekulation nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen praktischer (Aufklärungs- und oratorischer) Zwecke treiben, und darum überall annehmbar finden lässt, was diesem Zwecke dienen kann: beides zusammen macht es erklärlich, dass in der römischen Welt sich ein Synkretismus bildet, in welchem, je verschiedener die verbundenen Elemente, um so mehr der Skeptizismus sich als der einzige Kitt derselben erweist. Mehr oder minder sind alle, die in Rom philosophierten, Synkretisten gewesen, nur dass in den Einen wie z. B. *Lucullus, Brutus, Cato j.* das Stoische, in Anderen wie *Pomp. Atticus* und *C. Cassius* das Epikureische, in noch Anderen wie im *Varro* das Platonische, oder wie im *Crassus* und *M. P. Piso* das Peripatetische Element vorwiegt. Der Synkretismus ist ebenso sehr Dogmatismus wie Skeptizismus, worin eben seine formelle Inkonsequenz und seine Hauptschwäche, als System genommen, besteht.

III.

Die Synkretisten.

§ 105.

Die Entstehung des Synkretismus ist aber nicht nur erklärlich, wie dies auch krankhafte Erscheinungen sind, sondern in der römischen Welt ist sie eine Notwendigkeit; und darum hat der Synkretismus der Römerzeit eine so grosse und nachhaltige Wirkung gezeigt. Das Prinzip des römischen Geistes (s. § 93) nötigt ihn, wo er nach Grösse strebt, diese darein zu setzen, dass das römische Volk eine Summe vieler, womöglich aller Völker werde. Ein Volk aber, das sich rühmt als eine *colluvies* entstanden zu sein, das nicht müde wird durch Juxtaposition zu wachsen, das den Erdkreis als das ihm verheissene Land ansieht,

dessen Tempel ein Pantheon ist, das kann die wahre und seine Philosophie nur in einer solchen sehen, welche Platz hat für alle, auch die verschiedensten Lehren. Nur unter einer Herrschaft wie die allumfassende römische ist der philosophische Synkretismus das Geheimnis aller denkenden Menschen; da hat er sein welthistorisches Recht, ist eine grosse, darum nachhaltige Erscheinung. Der Synkretismus tritt aber auf in zwei wesentlich verschiedenen Formen. In der einen kann er nach seinem Hauptsitz der römische, nach seinem Hauptrepräsentanten der Ciceronische, nach den Elementen, die in ihm gemischt werden, der klassische genannt werden. Da hier nur gemischt wird, was die Philosophie bereits besessen hatte, so sind es nicht neue Ideen, die sein Verdienst ausmachen, sondern die geschmackvolle Weise und die schöne Form des Philosophirens: sie sind es, wegen der, als im späteren Mittelalter die Philosophie zur äussersten Geschmacklosigkeit gekommen war, auf *Cicero* als den wahren Antibarbarus hingewiesen werden konnte (s. § 239, 2). Ganz anders ist die Stellung des Synkretismus in seiner zweiten Form, wo er nach seinem Hauptsitz der Alexandrinische, nach seinem Hauptvertreter der Philonische, nach seinem Inhalte der Hellenistische genannt werden kann. Das Hineinnehmen religiöser, namentlich aber orientalischer Ideen in die Philosophie bereichert sie so, dass, verglichen mit dem oft tiefen Inhalt bei den Alexandrinischen Synkretisten, die Lehre des *Cicero* flach erscheinen kann. Aber da jene Ideen auf einem ganz anderen Boden erwuchsen als die, mit denen sie jetzt verschmolzen werden sollen, so wird die Verbindung form- und geschmacklos, oft monströs, und in der Form ist *Cicero* dem *Philo* weit überlegen. Eben darum hat, gleichfalls im späteren Mittelalter, als die Philosophie fast allen Inhalt verloren hatte und sich in bloss formellen Spielereien gefiel, die Erinnerung an Alexandrinische und ihnen verwandte Lehren als Heilmittel gedient (s. § 237).

A. Der klassische Synkretismus.

§ 106.

a. Cicero.

Rud. Hirzel, Untersuchungen zu Cic.'s philos. Schriften, 3 Bde., Leipzig 1877 bis 1883.

1. *M. Tullius Cicero*, 106 v. Chr. in Arpinum geboren, 43 v. Chr. ermordet, verdankt, wie er das oft ausgesprochen hat, seine Bildung Griechenland, das er als junger Mann für mehrere Jahre zum Wohnsitz nahm. Besonders als Redner, aber auch als Staatsmann und Philosoph ist er berühmt geworden, in letzterer Beziehung bei der Nachwelt mehr als bei den Zeitgenossen. Zuerst vom Epikureer *Phädrus* in die Philosophie eingeführt, hat er später den Unterricht des Epikureers *Zeno*,

der Akademiker *Philo* und *Antiochus*, der Stoiker *Diodotus* und *Posidonius* genossen, ausserdem aber ungeheuer viel gelesen. Seine philosophische Beschäftigung, die er immer wieder vornahm, wenn er vom Staatsdienste zurückgedrängt war, hat besonders zum Zweck gehabt, seinen Landsleuten in der eigenen Sprache und von allen Einseitigkeiten befreit das zu sagen, was die griechischen Philosophen ergrübelt hatten. Darum ist er oft bloss Uebersetzer. Dabei verleugnet sich in der Form nie der Redner, in der Tendenz nie der praktische Römer. Das Publikum, das er sich denkt, besteht aus gebildeten und verständigen Männern höheren Standes, mit denen er im geistreichen Räsonnement sich ergeht. Wie die Sophisten in Athen den Boden für die Saat wahrer Philosophie vorbereiteten, so hat für weitere Kreise und zu verschiedenen Zeiten *Cicero* ein Gleiches geleistet. Seine Werke sind durch Jahrtausende die Schulbücher gewesen, welche selbst in den dunkelsten Zeiten die Kunde von dem und das Interesse an dem erhielten, womit sich Griechenlands Philosophen beschäftigt hatten.

2. Da der Hortensius, in welchem *Cicero* den Wert der Philosophie überhaupt besprochen hat, bis auf eine Reihe von Fragmenten verloren gegangen ist, so sind für seine Philosophie die wichtigsten Werke: hinsichtlich seines ganzen Standpunktes die aus zwei verschiedenen Redaktionen verschmolzenen, nicht vollständig erhaltenen zwei Bücher (von vieren) Academica, für die theoretische Philosophie die Schriften de natura Deorum Libb. III und de divinatione Libb. II; für die praktische de finibus bonorum et malorum Libb. V, Tusculanarum disputationum Libb. V, de officiis Libb. III und was von seinen Büchern de republica und der Schrift de legibus erhalten ist. Die anderen Schriften praktischen Inhalts sind mehr populäre Deklamationen als Abhandlungen zu nennen. Der Ausgaben seiner Werke giebt es bekanntlich sehr viele. Ebenso ist er selbst und seine Bedeutung ein sehr viel besprochener Gegenstand, wie die reiche Cicero-Litteratur beweist, die man bei *Ueberweg* u. a. findet. Zwischen den älteren, oft überschätzenden und den herabsetzenden Beurteilungen, die heute Mode, hält die ausführliche und schöne Darstellung *Ritters* die richtige Mitte. Auch *Herbart* (W. XII) würdigt *Ciceros* Verdienste um die Philosophie, wie dieser es verdient.

3. Dem ganzen Naturell des *Cicero* sowie der Aufgabe, die er sich gestellt hatte, entsprach am meisten ein gemässigter Skepticismus, wie derselbe stets die Theorie der Weltmänner zu sein pflegt. Dies der Grund, warum er als seine Philosophie die der neueren Akademie zu bezeichnen pflegt, die ihn in Stand setze, ohne sich einem bestimmten Systeme zu verpflichten, vereinzelte Untersuchungen anzustellen und was ihm am wahrscheinlichsten sei anzunehmen. Die Art der neueren

Akademie, Gründe für und gegen alles aufzusuchen, hat darum seinen vollen Beifall: sie erlaubt, was namentlich dem Redner so wichtig ist (vgl. de fato 1, Tusc. II, 3), nach Umständen dies oder jenes geltend zu machen. Endlich, was nicht ihr kleinster Vorzug, sie macht bescheiden und schützt vor den abgeschmackten Übertreibungen, in denen sich die anderen Systeme gefallen, die nicht auf die allgemeine Meinung achten. Zu diesen Übertreibungen rechnet *Cicero* die deklamatorischen Beschreibungen des Weisen bei Epikureern und Stoikern, bei welchen es zuletzt darauf hinausläuft, dass es nie einen Weisen gegeben hat. Im Sinne dieser ist er keiner, und will es nicht sein. Er will auch nicht schildern, was der vollkommene Weise weiss und vermag, sondern was dem verständigen Manne wahrscheinlich ist und wie er sich zu betragen hat. Seine Aufgabe ist nicht, ein neues System aufzustellen, sondern indem er in geschmackvoller Weise und in reiner lateinischer Sprache logische, physikalische, besonders aber ethische Untersuchungen anstellt, dazu beizutragen, dass zu den übrigen Siegeskränzen, die Rom den Griechen entriss, auch der der Wissenschaften und namentlich der Philosophie hinzukomme (u. a. Tusc. II, 2). Nach dem *Plato* und den Akademikern stellt *Cicero* den *Aristoteles* und die Stoiker am höchsten. Am wenigsten hält er von der Lehre des *Epikur*. Sie ist ihm so leichtfertig und darum so unrömisch, dass er behauptet, die Epikureer wagten in römischer Gesellschaft gar nicht offen zu reden. Ihr eigentlicher Lehrmeister, *Demokrit*, steht ihm viel höher als sie.

4. Sondert man, was *Cicero* über die einzelnen philosophischen Disziplinen gesagt hat, so findet man über die Logik meist Negatives. Er tadelt die Epikureer, dass sie die Definitionen, die Einteilungen, die Syllogistik vernachlässigt haben, und preist im Gegensatz dazu die Peripatetiker. Er bestreitet sowohl Epikureer als Stoiker, wenn sie meinen ein sicheres Kriterium der Wahrheit zu besitzen; ein solches giebt es nicht, obgleich die Sinne, namentlich der gesunde Menschenverstand, einen genügenden Grad von Wahrscheinlichkeit gewähren, um mit Sicherheit handeln zu können. Natürlich hat ihn als Redner die Topik speziell interessiert, daher er auch eine eigene Bearbeitung derselben versucht hat.

5. Was die Physik betrifft, so liebt es *Cicero*, auf die Lücken in dieser Wissenschaft und darauf hinzuweisen, dass es kaum einen Punkt gebe, der nicht streitig sei. Er will aber gerade darum, dass das Studium derselben getrieben werde; es wird dazu dienen, die Anmassung des Wissens zu dämpfen und bescheiden zu machen. Ausserdem muss man in Einem selbst den Epikureern Recht geben, nämlich dass die Beschäftigung mit der Naturkunde das beste Mittel ist, von Furcht und Aberglauben befreit zu werden. (Nur muss man die

Wirkung dieses Studiums nicht darauf beschränken; es erhebt auch und bessert). In diesem Punkte haben es nun die Stoiker sehr an dem fehlen lassen, was *Cicero* von einem verständigen Manne, und nun gar von einem Philosophen erwartet. So sehr er nämlich selbst dafür ist, dass die religiösen Vorstellungen des Volkes geschont werden, da sie zum Wohle des Staates für die Masse notwendig sind, so fällt es ihm doch nicht ein, die Erzählungen von den vielen Göttern, ebenso die Untrüglichkeit der Augurieen und aller übrigen Orakel für wahr zu halten; die Stoiker mit ihrer philosophischen Begründung des Polytheismus erscheinen ihm darum als Patrone des Obskurantismus. Ebenso ist ihm schon aus ethischen Gründen, weil damit keine Freiheit vereinbar, das Fatum der Stoiker ein Wahn. Er selbst kommt durch die teleologische Betrachtung der Welt zur Gottheit, wie ihm auch das vorkommende Unzweckmässige die meisten Skrupel hinsichtlich dieses Punktes macht. Er denkt sich die Gottheit als eine; sie ist unserem Geiste wesensgleich, wie sie denn auch der Welt gerade so innewohnt, wie unser Geist unserem Leibe. Diese Wesensgleichheit wird oft so hervorgehoben, dass es pantheistisch klingt. Dass Gott bald als ein immaterielles Wesen bezeichnet wird, und bald wieder mit einer feuerähnlichen Substanz oder auch dem Aristotelischen Äther identifiziert wird, hat seinen Grund in einem ganz ähnlichen Schwanken hinsichtlich des menschlichen Geistes. Übrigens will *Cicero* durchaus nicht, dass alles Einzelne auf die göttliche Wirksamkeit zurückgeführt werde: gar vieles wirkt die Natur oder es geschieht von selbst. Ausser der Gottheit ist dem *Cicero* in der Physik nichts so wichtig, wie der menschliche Geist. Dass er mehr ist als die grob materiellen Bestandteile der Welt, das steht ihm fest, ebenso die Freiheit. Auch die Unsterblichkeit ist ihm im höchsten Grade wahrscheinlich, obgleich er davor warnt, den philosophischen Beweisen dafür zu viel Glauben zu schenken. Was die Beschaffenheit des Lebens nach dem Tode betrifft, so soll es glücklich sein; alles was von Strafen und Qualen erzählt wird, erklärt er für Aberglauben.

6. Mit der grössten Vorliebe beschäftigt sich *Cicero* mit der Ethik; früher oder später führt jede Untersuchung ihn auf ethische Fragen, und er erklärt wiederholt, dass die Philosophie die Kunst des Lebens sei, und dass die Untersuchungen über das höchste Gut die Hauptsache in der Philosophie ausmachen. Der Standpunkt, den er dabei einnimmt, nähert sich in sehr vielem dem Stoischen. In den Paradoxen kommentiert er die Lieblingsformeln der Stoiker so, als gehörte er ganz zu ihnen. Dabei aber mildert er durch das Hineinnehmen Peripatetischer Elemente ihre Härten. Dadurch erscheint er oft schwankend. Nur in einem bleibt er konsequent; das ist die Be-

kämpfung der Epikureischen Lehre, deren Darstellung und Widerlegung die ersten beiden Bücher der Schrift de finibus gewidmet sind. Schon bei den untermenschlichen Wesen lasse sich nachweisen, dass es etwas Höheres gebe als die blosse Lust, nun gar bei dem Menschen, der ja selbst beim Essen mehr verlangt als nur sie. Der Tadel der Peripatetiker, dass sie die Tugend in die Mässigung statt in die Unterdrückung der Triebe gesetzt hätten, die Behauptung, dass alle Affekte krankhaft, dass mit einer Tugend alle gegeben seien, dass die Tugend in sich selbst ihren Lohn habe, dass das wahre Glück selbst in dem Stier des *Phalaris* hinabsteigen könne u. s. w., alles dies erinnert an die Stoiker und ihre Deklamationen. Dann aber besinnt sich *Cicero* wieder: alles dies gilt nur von dem wirklich Weisen, der nirgends vorkommt, und von dem allein man das *recte factum* (*κατόρθωμα*) prädizieren könne, während bei dem wirklichen Menschen es schon hinreiche, wenn er nicht hinter dem *officium* (*καθῆκον*) zurückbleibe; für das wirkliche Leben ist Glückseligkeit, ohne dass auch Glück dazu käme, nicht denkbar; eine mässige Lust ist durchaus nicht zu verschmähen; im Grunde ist der Schmerz doch ein Übel u. s. w. Kurz es ist, als hörte man einen Peripatetiker. Er selbst findet darin keine Inkonsequenz; denn der Unterschied zwischen Stoikern und Peripatetikern soll mehr in den Worten liegen. Was er an den Stoikern besonders tadelt ist, dass sie nicht den ganzen Menschen, sondern nur einen Teil von ihm, das Geistige ins Auge fassen, und darum das höchste Gut verkümmern, welches nur dann vollständig gefasst wird, wenn darin das der (natürlich ganzen) eigenen Natur Gemässsein aufgenommen ist.

7. Charakteristisch ist nun, wie alles, was die griechischen Philosophen gelehrt hatten, von dem römischen Übersetzer nicht nur in die Sprache, sondern auch den Geist seines Volkes übertragen wird. Wo der künstlerische Grieche „schön" zu sagen pflegte, da begegnet man bei *Cicero* immer dem Ehrenvollen und Wohlanständigen (*honestum, decorum*). Zwar protestiert er dagegen, dass hier der Wert der Handlung abhängig gemacht werde von der Beurteilung anderer, denn auch ungelobt bleibe das Löbliche löblich; allein wie sehr der bürgerliche Gesichtspunkt des Anerkanntseins hervortritt, zeigt nicht nur die Bezeichnung *turpe* für das Schlechte, sondern auch die Art, wie er in der Ehrliebe der Knaben die ersten Spuren der Tugend nachweist, und dem Ruhm eine Ähnlichkeit mit der Tugend zuschreibt. Durch das Hineinnehmen dieses bürgerlichen Gesichtspunktes modifiziert sich nun auch die Unterscheidung zwischen dem juridisch und moralisch Verwerflichen, wie dies z. B. dort hervortritt, wo die buchstäbliche Anwendung der *lex Voconia* eine schändliche That genannt wird, während es doch sonst entschuldigt wird, wenn man um eines Freundes willen die Gesetze

rabulistisch auslegt. Das eine ist gegen die *consuetudo*, das andere nicht; es ist nicht anständig, wie jener, es ist nobel, wie dieser zu handeln. Die ganz reine Subjektivität des modernen Gewissens fehlt hier noch, und es bleibt Phrase, wenn er auf den Ehrenmann die sprüchwörtliche Redensart anwendet, dass man mit ihm im Dunkeln würfeln könne.

§ 107.

b. Seneca.

F. L. Böhm, Seneca und sein Werth, Berlin 1856. *Ferd. Chr. Baur*, Seneca und Paulus, in *Baurs* Abhandlungen zur Gesch. der alten Philos., her. v. *E. Zeller*, Leipz. 1875. *Holzherr*, Der Philosoph Lucius Annäus Seneca, Rastatter Progr., Tübingen 1858, 59.

1. Auch *Lucius Annäus Seneca*, geb. um das J. 5 n. Chr. in Korduba, gest. 65 n. Chr., ist, wie er das wiederholt ausspricht, Synkretist; obgleich das Stoische Element in ihm vorwiegt, so entlehnt er doch Anderen, namentlich den Platonikern sehr vieles. Ja er rühmt sich ausdrücklich, dass selbst *Epikur* ihm Belehrung gewähre, und die Sinnsprüche, in die er die Summe seiner Briefe zusammenzufassen pflegt, scheinen meistens diesem entnommen. Das grosse Ansehen, welches er in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit genoss, liess die Sage von seiner Bekehrung durch den Apostel *Paulus* entstehen, und diese wieder stützte seine Autorität im Mittelalter, dem neben *Plinius Seneca* der Hauptlehrer in der Physik war. Bei dem Erwachen des philologischen Interesses gegen Ende des Mittelalters ward er fast ebenso wie *Cicero* kultiviert. Wie für diesen, so kam auch für *Seneca* eine Zeit übertriebener Nichtachtung, die zum Teil noch fortdauert. Unter den vielen Ausgaben seiner Werke kann die ältere des *Lipsius* Antw. 1605 und die neuere von *Fr. Haase*, Leipz. 1852 ff., genannt werden. Die meisten seiner Schriften sind populäre Behandlungen ethischer Fragen (de ira, de consolatione, de animi tranquillitate, de beneficiis, de constantia sapientis, de clementia), andere betreffen die Physik (Quaestiones naturales), noch andere Religiöses (de providentia). Die grösste Vielseitigkeit zeigt sein Hauptwerk, die hundertvierundzwanzig Briefe ad Lucilium.

2. Die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, die durch sittliches Handeln anzustrebende Gottähnlichkeit, welche sich in dem gleichmütigen Ertragen aller Umstände zeigt, so dass die *laeta paupertas* und das *pati posse divitias* den Weisen charakterisiert, die Selbstgenügsamkeit, die sogar ohne Freund leben kann, das ist, was er fortwährend anrät und wofür er fast ebenso oft die Autorität des *Epikur* wie der Stoiker anruft. Vor allem ist ihm die Philosophie praktisch: *facere docet, non dicere*, sagt er; sie ist *studium virtutis*; die Tugend

aber oder die Weisheit setzt er vor allem in die Konsequenz: *Sapientis est semper idem velle atque idem nolle.* Dies sowie die häufigen Behauptungen, dass der Schmerz unbedeutend, der Selbstmord letztes Auskunftsmittel sei, ist rein Stoisch; ebenso wenn er sagt, dass es Eins gebe, worin der Weise selbst über der Gottheit stehe, dass er nicht von Natur, sondern durch sich weise sei. Dann aber spricht er sich auch sehr oft gegen die Stoiker aus: sein praktischer Sinn lässt ihn ihre spitzfindigen Untersuchungen, sein Weltverstand ihre Übertreibungen tadeln. Namentlich in dem theoretischen Teil seiner Philosophie zeigt er eine Neigung zum Skeptizismus der neueren Akademie.

3. Vor allem ist ihm charakteristisch die Abtrennung der Moral von der naturalistischen Grundlage, die sie bei den Stoikern hatte, und das Anknüpfen derselben an religiöse Motive, an ein angeborenes sittliches Gefühl und an den Zorn über die verdorbene Welt, was alles seiner Weltanschauung jene an die christliche erinnernde Färbung giebt, die jeden überrascht, viele blendet. Die Erhebung über die Schranken der Nationalität zum Gedanken einer rein menschlichen Tugend, die den Standesunterschied aufhebt und keinen zwischen Feind und Freund statuiert, die Anerkennung der Schwäche der menschlichen Natur, die manchmal *caro* genannt wird, die Notwendigkeit des göttlichen Beistandes zur Tugend, die Lehre, dass die völlige Hingabe an Gott die wahre Freiheit sei u. s. w.: alles dies hat manche, namentlich Franzosen dahin gebracht, den *Seneca* einen vom Christentum angeregten Mann zu nennen. Wir möchten ihm vielmehr die Stellung eines Vorläufers desselben anweisen, mit der es verträglich ist, dass er die Christen sceleratissima gens nennt. Der Ausdruck des *Erasmus: si legas eum ut paganum scripsit christiane, si ut christianum scripsit paganice* ist sehr treffend.

B. Der hellenistische Synkretismus.

J. A. B. Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe, Mainz 1852, 2 Bde.

§ 108.

Alexander des Grossen kurze Weltherrschaft ward von dem ewigen Werke überdauert, von dem seine Vermählung mit einer Orientalin das Symbol geworden ist. Seine Gründung Alexandrias, die fast so wichtig geworden ist, wie die Roms, schuf einen neutralen Boden, auf dem das Griechentum dem Orientalismus, und namentlich der Form desselben begegnet, die zu ihm den schroffsten Gegensatz bildet. Während die Schönheit des griechischen Wesens in der Lust an dem Sinnlichen wurzelt und untrennbar ist von der Ansicht, dass, was geschehen möge, von selbst geschieht oder Naturlauf ist, besteht die Erhabenheit des Judentums darin, dass es den nichtsinnlichen Gott alles beliebig schaffen

lässt, so dass es eine Natur im eigentlichen Sinne gar nicht giebt, sondern die Welt und was darinnen, nur ein stets neues Werk des Allmächtigen ist. Dieser Gegensatz, welcher den Griechen dahin bringt, nach Naturgemässheit, den Juden dazu, nach über- (d. h. nicht-) natürlicher Heiligkeit zu trachten, muss beide sich gegenseitig zum Ärgernis und zur Thorheit machen. Unter dem Schutze der Ptolemäer, auf die sich *Alexanders* Jugendfreundschaft fortgepflanzt hatte, entwickelt sich, besonders durch den Umstand hervorgerufen, dass sie anfangen griechisch zu sprechen, d. h. zu denken, in den Juden ein Verlangen, alles sich anzueignen, was der griechische Geist ersonnen hatte. Und wieder die Griechen, denen die beiden grossen Makedonier den Ruhm geraubt hatten, die allein Unbesiegten und allein Gebildeten zu sein, und deren Weisheit sich im Skeptizismus bankerott erklärt hatte, suchen ihrer Armut durch Aneignung orientalischer Ideen abzuhelfen. Aus diesem gegenseitigen Verlangen erzeugt sich ein ganz neuer Geist, den man, die gewöhnliche Bedeutung des Wortes etwas erweiternd, den hellenistischen nennen kann; er ist das Bewusstsein des Dranges, welcher den *Alexander* zur Gründung seines Weltreiches trieb, und kann, wo sich *Alexanders* Aufgabe auf die Römer vererbt, nur immer neue Nahrung finden.

§ 109.

Indem der Grieche den hellenischen, der Jude den orientalischen Ideenkreis mit dem hellenistischen, d. h. aus Hellenismus und Orientalismus gemischten vertauscht, bekommt jener ein Interesse für solches, was den Naturlauf zu unterbrechen scheint, für Wunder und Weissagungen. Dies streitet ebenso mit dem echt griechischen Geiste, in welchem *Aristoteles* die Wunder mit den Missgeburten gleich stellte, *Plato* die Mantik dem unteren Menschen zuwies, wie es wieder mit dem altjüdischen Geiste streitet, dass jetzt die geistig Begabtesten unter den Juden anfangen, mit Naturwissenschaften und ärztlicher Kunst sich zu beschäftigen, dass eine Neigung zum Fatalismus sich bei ihnen entwickelt, und dass in den Apokryphen, die in dieser Zeit entstehen, die Schönheit gepriesen wird. Wie bei jedem Gemisch, so ist auch bei diesem die Möglichkeit gegeben, dass je eines der beiden Elemente vorwiege; und so werden zu den Erscheinungen des hellenistischen Geistes sowohl die orientalisierenden Griechen als die hellenisierenden Juden zu rechnen sein. Dass bei jenen die Philosophie, bei diesen die Religion die Grundlage bilden, dort die Philosopheme eine religiöse Färbung annehmen, hier an die religiöse Satzung Spekulation sich ansetzen wird, liegt in der Natur der Sache. Ebenso dass in beiden Richtungen das hinzutretende Element nur allmählich immer sichtbarer hervortreten wird.

a. Orientalisierende Hellenen.

§ 110.

F. Chr. Baur, Apollonius von Tyana und Christus, Tübingen 1852 (in Baurs § 107 genannten Abhandlungen).

Der Name Neupythagoreer, mit dem man die orientalisierenden Griechen dieser Zeit bezeichnet, ist nur in der Beschränkung richtig, wie man *Cicero* einen Akademiker nennen kann. Neben dem nämlich, was sie wirklich dem *Pythagoras* entnehmen, finden sich Platonische, Aristotelische, Stoische, ja selbst Epikureische Elemente in ihnen. Ausserdem Orientalisches, besonders solches, worin Dualismus hervortritt, mit dem sich sowohl die Zahlenlehre der Pythagoreer als auch der Platonismus leicht verbinden liess. Persische, namentlich aber ägyptische Lehren mussten sich den grossenteils in Alexandria gebildeten Männern empfehlen. Wäre die Ansicht *Röths* (s. § 31) richtig, so würde erst in dieser Zeit die echte Lehre des *Pythagoras* anfangen, über die bisher allein wirksame seiner unechten Schüler das Übergewicht zu erhalten. Vom *Nigidius Figulus* haben wir durch seinen Freund *Cicero*, vom *Sextius* (geb. etwa um 70 v. Chr.) und unter dessen Schülern vom *Sotion* durch *Seneca* einige spärliche Nachrichten, denen zufolge die Sextier allerdings richtiger den Stoikern zugerechnet werden. Beide scheinen ihre Anregung in Alexandria empfangen zu haben, wo der Pythagorismus mächtig sein Haupt erhoben hatte, und wahrscheinlich die untergeschobenen Schriften des *Ocellus Lucanus* und andere solche entstanden. Dabei scheinen sich bald zwei verschiedene Richtungen geschieden zu haben, von denen freilich die Repräsentanten, welche uns bekannt geworden sind, einer späteren Zeit angehören. *Moderatus* aus Gades, dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung angehörig, und *Nikomachos* aus Gerasa (aus dem zweiten Jahrhundert) in Arabien haben die Zahlenlehre mehr betont, *Apollonius* von Tyana dagegen, ein Neupythagoreer des ersten Jahrhunderts, scheint mehr die religiösen und ethischen Elemente des Pythagorismus ausgebildet zu haben. Wir wissen wenig von ihm, denn der Tendenz-Roman des *Philostratos*, der ihn zum Gegenstande hat, ist mehr eine Quelle unserer Kenntnis des späteren, gegen das Christentum reagierenden Neupythagorismus im zweiten und dritten Jahrhundert nach Christus. Der grösste Teil der Orphika möchte um diese Zeit entstanden sein, wenn nicht später.

§ 111.

Rich. Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch, 2 Bde., Berlin 1869 (neue Ausgabe 1872). Man vgl. § 16, Anm. 2.

1. Die bestimmteste Vorstellung eines hellenischen, aber orientalisierenden Philosophierens geben uns die Schriften des *Plutarchos*

von Chäronea (etwa 50—120 n. Chr.), die, obgleich sehr viele davon verloren gegangen sind, uns deutlich zeigen, wie in ihm mit Platonischen, Pythagoreischen, Peripatetischen, ja (trotz seiner Polemik dagegen) auch Stoischen Philosophemen sich religiöse Vorstellungen vermischen, die persischen und ägyptischen Ursprung verraten. Da *Plutarch* nicht einmal die Juden genau genug kennt, um ihre Religion von der syrischen zu unterscheiden, geschweige denn dass er von christlichen Lehren Notiz genommen hätte, so muss er von manchen ihm sonst geistesverwandten Männern wie z. B. dem *Numenius* geschieden, und ganz dem Altertum zugewiesen werden. Freilich steht er an der Grenze desselben, und diese Stellung macht es erklärlich, dass wie einige durch das Studium des *Seneca*, so noch mehrere durch das des *Plutarch* zu einem lebendigen Christentum gebracht worden sind. *Plutarchs* Werke sind oft herausgegeben worden: von *H. Stephanus*, 13 Bde., 1572; von *Reiske*, 12 Bde., 1774—82; von *Hutten*, 14 Bde., 1791—1804; die scripta moralia zuletzt von *Rud. Hercher*, vol. I. Leipzig 1872 und *Georg N. Bernardakis*, 5 Bde., Lips. 1888—1893.

2. Obgleich *Plutarch* selbst sich zu den Akademikern rechnet und oft gerade wie sein Lehrer *Ammonius*, dessen Philosophieren mehr ein philologisches Kommentieren des *Plato* scheint gewesen zu sein, eine fast sklavische Furcht zeigt, vom *Plato* abzuweichen, so entfernt er sich doch von ihm, teils indem er seine Lehren im Aristotelischen Sinne umdeutet, teils indem er im Geiste der Nacharistoteliker die Theorie der Praxis unterordnet, teils endlich durch seinen Dualismus, dessen Verwandtschaft mit persischen und ägyptischen Lehren er selbst anerkennt, und nach welchem auf die in ungeordneter, darum das Böse ermöglichender Bewegung begriffene Materie die jener entgegentretende Gottheit (oder auch ein gutes und ein böses Urwesen auf die indifferente Materie) gestaltend einwirkt. Das widergöttliche Bewegungsprinzip nennt er Seele. Die böse Weltseele, von der *Plato* in den Gesetzen gesprochen hatte (§ 79, 6), ist ihm daher sehr willkommen. Die Macht des guten Urwesens, die also weniger ein Bewegen als ein der (regellosen) Bewegung Steuern, ist die grössere, es selbst daher der erste Gott. Sein Gestalten besteht darin, dass er die Ideen, welche auch (Pythagoreisch) als Zahlen oder (Stoisch) als *σπέρματα* gefasst werden, der Materie einpflanzt; sein Walten ist die Vorsehung. Unter derselben steht, gleichsam eine zweite Vorsehung, die Herrschaft der untergeordneten Götter, der Gestirne; unter dieser endlich die Wirksamkeit der guten sowohl als bösen Dämonen, welcher *Plutarch* trotz seiner Polemik gegen allen Aberglauben, namentlich hinsichtlich der Orakel und alles Mantischen sehr viel einräumt. Geist, Seele und Leib als die drei Bestandteile des Menschen zeigen, wie er ein Produkt aller über ihm waltenden

Mächte ist. In der Seele wird dabei ein höheres und niederes Prinzip unterschieden und in das letztere die regellose Bewegung der Affekte gesetzt; die Tugend wird mehr Aristotelisch als Stoisch gefasst. Ein doppelter Tod verwandelt den Menschen zuerst aus einem dreiteiligen in einen zweiteiligen, dann in einen einfachen reinen Geist. Aus dem Einfluss der Gestirne folgt, da alle Konstellationen von Zeit zu Zeit wiederkehren müssen, die periodische Wiederkehr aller Begebenheiten, die *Plutarch* in Übereinstimmung mit den Stoikern behauptet. Wie mit den Stoikern geht es ihm auch mit den Epikureern: er bekämpft sie und entlehnt ihnen doch sehr vieles.

3. Geistesverwandte, obgleich lange nicht ebenbürtige Geistesgenossen sind die unter den Antoninen lebenden philosophierenden Rhetoren *Maximus* von Tyrus und *Apulejus* von Madaura, an welche sich dann später der Christenbekämpfer *Celsus* schliesst; des letzteren ἀληθὴς λόγος (Wahres Wort über die Christen; um 177/8) hat im J. 1873 *Th. Keim* aus den Bruchstücken zusammengestellt, übersetzt und erläutert. In ihm treten die Epikureischen Elemente sehr in den Vordergrund.

b. Hellenisierende Juden.

Aug. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, Stuttg. 1831. *A. F. Dähne*, Geschichtliche Darstellung der jüd. alexandr. Religionsphilos., Halle 1834. Vgl. dazu die Recension von *F. Chr. Baur*, in den Jahrb. f. wissensch. Kr., 1835, Nov., u. *Georgii* in *Illgens* Zeitschr. f. histor. Theol., 1839, 3. Heft. *H. Ewald*, Geschichte des Volkes Israel, 3. Aufl., Göttingen 1864, 1867. *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes, im Zeitalter Jesu Christi, 2 Bde., Leipzig 1886 u. 1890. *B. Stade* und *O. Holtzmann*, Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, Berlin 1888. *J. Drummond*, Philo Judaeus, London 1888.

§ 112.

Von grösserer Bedeutung, nicht nur für das christliche Dogma, sondern auch für die weitere Entwicklung der Philosophie, ist der hellenisierende Judaismus geworden. Zuerst aus der allgemeinen Bildung, dann infolge des entstandenen Interesses daran aus Büchern, die kein Ort so sehr wie Alexandria zugänglich machte, eigneten sich die gebildeten Juden viele Ideen griechischer Philosophen, namentlich des *Plato*, *Aristoteles* und der Stoiker an. Dies erzeugt, indem sie dabei festhalten, dass die Juden im ausschliesslichen Besitze der geoffenbarten Wahrheit seien, einen Widerspruch in ihrem Bewusstsein, dessen Lösung in der nicht aus Reflexion, sondern von selbst und zugleich mit jenem Interesse entstehenden Vorstellung gefunden wird, dass die Griechen ihre Weisheit, wenn auch auf einem Umwege, aus dem Alten Testamente geschöpft haben. Nicht weniger steht die dem *Plato* entlehnte Ansicht von dem Unwerte alles Materiellen, des *Aristoteles* Lehre, dass Gott alle Materialität ausschliesse, und die Lehre der Stoiker von

dem Werte nur der Gesinnung und der Gleichgiltigkeit jeder äusseren Handlung im Widerspruch mit vielem, was das Alte Testament von Theophanien u. dgl. erzählt, sowie mit dem Werte, den dasselbe auf manches ganz äusserliche Thun legt. Auch hier findet nicht die Reflexion, sondern der Instinkt ein Auskunftsmittel: die allegorische Erklärungsweise, nach der neben dem buchstäblichen Sinne in den biblischen Erzählungen ein tieferer, namentlich ethischer enthalten sein soll, ist keine Unredlichkeit, sondern sie ist die ganz natürliche Weise, wie die griechischen Philosopheme an die religiöse Tradition angeknüpft werden.

§ 113.

Louis Ménard, Hermès Trismégiste, traduction complète, précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques, Paris 1866 (2. Aufl. 1868). *R. Pietschmann*, Hermes Trismegistos, Leipzig 1875.

1. Mehrfach überschätzte Spuren des Hellenisierens finden sich schon in der Septuaginta, der im Lauf des dritten bis achten Jahrhunderts allmählich entstandenen griechischen Übersetzung des Alten Testaments. Sie selbst wird dann wieder Anhaltepunkt für weiteres Hellenisieren. In den Apokryphen des Alten Testaments, vor allem in der Weisheit des (Pseudo-) Salomon geht es schon sehr weit. Wenn auch nicht Verfasser dieses Buches, so doch von gleichen Ansichten beseelt war der Peripatetiker *Aristobulos*, der Erzieher des siebenten Ptolemäers, aus dessen Ἐξηγητικοῖς uns *Clemens* und *Eusebius* Fragmente überliefert haben. Es geht aus denselben hervor, dass er selbst Einschiebungen nicht verschmäht hat, um zu beweisen, dass *Orpheus*, *Pythagoras*, *Plato* ihre Lehren aus dem Alten Testamente haben, und ebenso, dass er viele ganz Platonische, Peripatetische, namentlich aber Stoische Lehren vermöge der Allegorie aus seinen heiligen Schriften herauslas. Vielleicht weil die Stoiker mit ihren physikalischen Umdeutungen ihm Wegweiser dazu gewesen waren, heisst „allegorisch" bei ihm „φυσικῶς." Dass die ägyptischen Therapeuten sich vieles aus der hellenisierenden, namentlich Pythagorisierenden Theosophie aneigneten, kann als erwiesen angesehen werden. Streitig ist es hinsichtlich der Essener, seit gewichtige Stimmen sich dafür erhoben haben, dass ihr Standpunkt nur die konsequente Durchführung einer rein jüdischen Idee oder höchstens Verschmelzung mit anderen Formen des Orientalismus zeige. Wenigstens in ihrer späteren Verbindung mit den Therapeuten werden aber auch sie als Träger des hellenistischen Geistes angesehen werden müssen. Erzeugnisse desselben Geistes sind das Buch Henoch, der grössere Teil der zu uns herübergekommenen sibyllinischen Weissagungen, vielleicht auch die allerältesten Elemente der mehr als ein Jahrtausend später ausgebildeten Kabbala.

2. Zum Teil wenigstens sind hierher zu stellen die Schriften eines angeblichen Zeitgenossen *Mosis*, des *Hermes, Trismegistos* zubenannt, weil er der grösste Philosoph, Priester und König in einer Person (vgl. jedoch *Pietschmann*, S. 35 f.). Nur zum Teil; denn sie gehören verschiedenen Verfassern und Zeiten an. Auch ihr Standpunkt ist nur insofern der gleiche, als alle eine Vermischung griechischer und orientalischer Ideen zeigen. Aber nicht nur das Verhältnis dieser beiden Seiten ist bei ihnen verschieden, sondern es sind auch gar nicht dieselben Formen des Orientalismus, die sich in allen diesen Schriften als mächtig erweisen. Der *Ποιμάνδρης*, mit dem alle Ausgaben beginnen, ja nachdem die meisten (ohne Grund) die ganze Sammlung bezeichnen, erinnert schon durch das *αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε*, welches er der LXX in Gen. 1, 22 entlehnt, dann aber durch seinen Menschen, der wie sein Schöpfer mannweiblich sei, weil sich, wie in jenem Leben und Licht, so in ihm Seele und Geist vermählen, endlich noch durch vieles andere so sehr an die Weise *Philos* (s. den f. §), dass die Vermutung, der Name „Menschenhirt" für den *τῆς αὐθεντίας νοῦς* (*λόγος*) sei durch einen Philonischen Ausdruck veranlasst, Beachtung verdient. Ebenso ist in dem folgenden Stück, dem *λόγος καθολικὸς* der Ton, der darauf gelegt wird, dass Vater nur Schöpfer heisse, und die daran sich schliessende Weisung: Kinderzeugen sei eine bei Strafe der Verdammnis zu erfüllende Pflicht, ganz der jüdischen Anschauung entquollen. Eine ganz andere aber herrscht in dem merkwürdigen Aufsatz *κλεῖς*, in welchem Gott stets das Gute heisst, das von allen erkannt, ja alles sein will, welches Erkennen so viel sei wie gut und selig, Nichterkennen so viel wie böse und elend sein. In fortwährenden Anklängen an das, was man im Timäus, Gorgias u. s. w. liest, wird die Welt als der Sohn Gottes, der Mensch als ihr Erzeugnis, welches durch sein (kugelförmiges) Haupt auch ihr Abbild sei, bezeichnet; die Strafe wird als Sühne, die Gottlosigkeit dagegen als Strafe betrachtet, und endlich in Stoischem Stolze der wahre Mensch über die Götter gesetzt und als das Wort eines guten Dämons das Heraklitische „der Mensch ist ein sterblicher Gott und die Götter unsterbliche Menschen" zitiert. Im gleichen ganz griechischen Geiste wird in zwei anderen Stücken (*ὅτι οὐδὲν ἀπόλλυται* und *περὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως*) in der Welt, dem zweiten Gott, nur Vollkommenheit, dagegen Unvollkommenheit nur auf Erden statuiert, dem Menschen aber, diesem dritten in der Reihe, die wunderbare Macht beigelegt, selbst das Böse in Gutes zu verwandeln. Wieder ganz anders klingt es, wenn (*Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν*) zwischen den Schöpfer und die Welt, während bisher jedes Mittelwesen geleugnet war, der *αἰὼν* geschoben wird, welcher ihr die Ewigkeit verleiht, oder (*περὶ τοῦ κοινοῦ*) der *νοῦς*, der Erstgeborene Gottes, der

sich zu diesem verhält wie das Licht zur Sonne und in dem Menschen zum Geiste wird, in den übrigen Wesen zur Triebkraft. Was endlich soll man dazu sagen, wenn (*Μονάς*) nicht alle den *νοῦς* haben sollen, sondern nur die, welche den Leib hassen und im Glauben (*πιστεύοντες*) an ihre Rückkehr zu Gott in dem Becken des Geistes untertauchen (*βαπτίζειν*), wenn die bessere Wahl und der Weg nach oben gepriesen wird, auf dem das Unsichtbare dem Sichtbaren vorgezogen und die Einheit erreicht wird, welche die Wurzel von allem? Oder aber wenn in dem merkwürdigen *ἐν ὄρει λόγος* gelehrt wird, dass Niemand gerettet werde ohne Wiedergeburt, bei der das Schweigen die empfangende Mutter, das Gute der befruchtende Same, der Wille Gottes das ist, wodurch sich das Geborenwerden im Geiste vollzieht, ja wenn als Werkzeug zu dieser Geburt *θεοῦ παῖς εἷς ἄνθρωπος* genannt wird? Gegen diese Übereinstimmung mit neutestamentlichen Ausdrücken erscheint es fast als Kleinigkeit, wenn in anderen Stücken der *λόγος* als der Gottheit *ὁμοούσιος* bezeichnet oder wenn sehr oft von der *καρδία* des Menschen und ihren Augen u. dgl. die Rede ist. Und doch wäre es übereilt, wenn man in dem Verf. ein Glied der christlichen Gemeinde sähe. Denn gerade in dieser Bergrede finden sich Spielereien mit den Zahlen Zwölf, Zehn und Acht, die bei einem Neupythagoreer, und am Schluss eine Verherrlichung des All und Einen, die bei einem heidnischen Pantheisten nicht überraschen könnten. Im Asklepius lässt sich ein Vegetarianer wie *Porphyrius* hören, welcher zugleich die Menschen darum preist, weil sie wunderthätige Götterbilder verfertigen, also wie *Iamblichus* denkt (s. weiterhin § 129). Wenn so in diesen Schriften sich neben dem, was dem Therapeutischen und Neupythagoreischen verwandt ist, Anklänge an Gnostisches (s. § 122), Neuplatonisches (§ 126 ff.), Patristisches (§ 131), Kabbalistisches u. s. w. finden, so begreift sich ihr lang dauerndes Ansehen in den verschiedensten Kreisen. *Lactantius* stellt sie sehr hoch, *Stobaeus* hat seinem Sammelwerke ausgedehnte Stücke aus ihnen einverleibt. Welche Verehrung sie später genossen, beweist die Mühe, die man in der Zeit der Renaissance (s. § 236) sich um dieselben gab, und vor allem, dass noch im J. 1610 ein Kommentar von solcher Ausdehnung wie der des Franziskaners *Hannibal Rossel* gedruckt werden konnte. Ausser den Schriften, die sich grichisch erhalten haben — dass ihr Verf. sie ägyptisch geschrieben habe ist Fabel — und die gewöhnlich als Poimander, Poemander, Pymander, Pimander und ähnlich zusammengefasst werden, ist in lateinischer, fälschlich dem *Apulejus* zugeschriebener Übersetzung der Asklepius zu uns gelangt. Jene wurden zuerst ins Lateinische übersetzt von *Marsilius Ficinus* (§ 237), und erschienen so in der Baseler Ausgabe seiner Werke 1576 zusammen mit dem Asklepius. Der grie-

chische Text erschien zuerst in Paris 1554 bei *Turnebus* in 4°, dann zugleich mit lateinischer Übersetzung in der Ausgabe des *Franc. Flussus Candulla* Bardig. 1574, welche abgedruckt ist in dem sechsbändigen Foliowerk: Divinus Pymander Hermetis Mercurii Trismegisti cum commentariis *R. P. F. Hannibalis Rosselii* Colon. Agr, 1630. Das Verdienst, die in allen früheren Ausgaben ignorierten Zitate bei *Stobaeus* als *κόρη κόσμου* (*ἱερὰ βίβλος*), in welchen der Orientalismus sich mehr zeigt als irgendwo, wieder ans Licht gezogen zu haben, gebührt dem *Franciscus Patritius* (s. § 244). Er verband damit das, die früheren Übersetzungen zu verbessern und nachzuweisen, dass man kein Recht habe den Titel des ersten Stückes auf die folgenden dreizehn auszudehnen. Demgemäss wurde seine Sammlung, die er zwei Jahre vor seinem Tode als Anhang zu seiner Nova de universis philosophia herausgab überschrieben: Hermetis Trismegisti libelli et fragmenta quotcunque reperiuntur. Sie giebt auch die alte Übersetzung des Asklepius. Diese Ausgabe, die in einigen Exemplaren als Druckort Romae 1591, in andern Venet. 1593 angiebt, scheint bald selten geworden zu sein. Wenigstens klagt *Tiedemann* in der 1781 veranstalteten deutschen Übersetzung dieser Schriften, dass er sie nicht habe, und übersetzt nach *Marsilius Ficinus*, behält auch den Gesamttitel Hermes Trismegists Poemander (Berlin 1581). Auch die neueste und korrekteste Ausgabe, die in Deutschland erschienen ist, die von *G. Parthey*, Hermetis Trismegisti Poemander, Berol. 1854, verrät schon durch ihren Titel, dass sie weder die Fragmente bei *Stobaeus* noch den Asklepius enthält.

§ 114.

Philo Judaeus.

A. Grossmann, Quaestionum Philonearum, p. I, II, Lips. 1829, und verschiedene Abhandlungen bis 1856. *M. Joël*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Breslau 1876, 2 Bde. *J. Réville*, Le logos d'après Philon, Genève 1877. *Ders.*, La doctrine du logos, Paris 1881. *P. Wendland*, Ph.'s Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892.

1. Der Jude *Philo*, der nicht nur die wichtigste Quelle für unsere Kenntnis dieser Richtung, sondern wohl auch ihr bedeutendster Repräsentant ist, wozu ihn gerade sein mehr sammelnder als erfindender Geist geschickt machte, ist etwa um 25 vor Christus, anscheinend in Alexandria geboren. Obgleich viele seiner Schriften verloren gegangen sind, so ist doch der grössere und wahrscheinlich der bedeutendere Teil auf uns herübergekommen. Die Pariser Ausgabe von *Turnebus*, 1525, ist 1691 in Frankfurt abgedruckt. Die Londoner von *Thom. Mangey*, 2 Bde. ist 1742, die Erlanger von *Pfeiffer*, 5 Bde. 1785, die Leipziger von *Richter*, 8 Bde. 1828 erschienen. Zur Ergänzung dienen die aus dem Armenischen übersetzten Sermones tres hactenus ineditae,

ed. *Jo. Bapt. Aucher* Venet. 1822. Eine neue Gesamtausgabe wird von *L. Cohn* und *P. Wendland* (*Berlin, Reimer*) vorbereitet. Meistens in allegorisierenden Kommentaren des Alten Testaments entwickelt *Philo* folgende Lehren:

2. Da die Sinne täuschen und auch Vernunftgründe keine vollständige Sicherheit gewähren, so beruht zuletzt alle sichere Erkenntnis auf der im Glauben aufzunehmenden Erleuchtung, zu der als einer göttlichen Gnadengabe der Mensch sich lediglich empfangend verhält. Das Werkzeug, durch welches Gott diese Offenbarung gegeben, ist vor allen *Moses* gewesen, daher die jüdischen Priester am leichtesten zur wahren Philosophie gelangen können. Auch die Griechen übrigens gelangten zu ihr durch Moses, nur indirekt, indem *Pythagoras, Plato, Aristoteles* und alle übrigen aus *Moses* geschöpft haben. Den Inhalt der Offenbarung und darum auch der Philosophie bildet vor allem Gott. Dieser muss, da jede Veränderung eine Unvollkommenheit involviert, als absolut unveränderlich, darum als der schlechthin (nicht werdende, sondern) Seiende, als das alle Mannigfaltigkeit ausschliessende Eins gedacht werden. *Ἕν, ὄν* oder besser *ὁ ὤν* sind deswegen die besten Bezeichnungen für Gott. Wie durch die unterschiedslose Einheit alle quantitativen, ebenso sind auch alle qualitativen Bestimmungen aus Gott ausgeschlossen; er ist *ἄποιος*, woraus weiter folgt, dass auch der betrachtende Geist nichts in ihm unterscheiden, d. h. ihn nicht erkennen kann. Das Verbot, Gott bei seinem eigentlichen Namen zu nennen, wird damit gerechtfertigt, dass seine wahre *ὕπαρξις* stets verborgen bleibe. Auch die vierte Aristotelische Kategorie findet, wie die zweite und dritte, keine Anwendung auf Gott; als der schlechthin Absolute steht Gott in keinerlei Relation, die Dinge sind daher nicht *δι' αὐτοῦ*, was ihn, den Heiligen, in eine verunreinigende Nähe zu der Materie bringen würde.

3. Der scheinbare Widerspruch, dass *Philo* dennoch teleologisch von der Ordnung in der Welt auf das Dasein Gottes schliesst und darum die Welt das Eingangsthor in den Himmel der Wahrheit nennt; dieser löst sich einmal dadurch, dass er eben nicht aus dem Dasein der Materie auf ihre, sondern aus der Ordnung in der Materie auf deren Ursache zurückschliesst, wodurch Gott nur zum Weltordner wird; dann aber dadurch, dass er auch die ordnende Thätigkeit Gottes nicht unmittelbar auf den Stoff einwirken lässt, sondern ein Mittelwesen als Werkzeug (*ὄργανον*) zwischen beide setzt, durch (*διά*) welches die von (*ὑπό*) Gott gesetzte Ordnung an die Materie kommt. Das Mittelwesen ist der Logos, der Inbegriff aller Ideen oder Urbilder der Dinge, der als der *λόγος γενικώτατος* alle Begriffe in sich enthält, in dem also die Dinge in unkörperlicher Weise präexistieren. Je nachdem dieser

Weltplan als von Gott gedacht oder als schon ausgesprochen gedacht wird, nennt *Philo* ihn, den Logos, entweder die Weisheit oder das Wort (*σοφία* oder *ῥῆμα*), eine Unterscheidung, welche der Stoischen zwischen *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* entspricht. Sein Verhältnis zu Gott wird häufig als Ausstrahlung, Emanation beschrieben und die jenem *κόσμος ἀσώματος* als ihrem Urbilde nachgebildete Welt öfter mit *Plato* der eingeborene Sohn Gottes genannt. Die Übereinstimmung mit *Plato* hört aber dadurch auf, dass alles, was Vorbedingung der wirklichen Dinge ist, von *Philo* personifiziert und mit der zu seiner Zeit sehr ausgebildeten Engellehre in Verbindung gesetzt wird. Ausser den Musterbildern der Dinge gehört zu ihrer Existenz auch, dass Gott die Kraft und den Willen habe, sie zu schaffen u. s. w. Diese Eigenschaften Gottes, seine *ἀρεταί*, *δυνάμεις*, *ἐξουσίαι* werden sogleich hypostasiert und damit die essenischen Vorstellungen von Engeln und engelähnlichen Wesen in der auch im Neuen Testament erwähnten Stufenfolge verbunden. Aber nicht nur diese Vorstellungen hellenisierender Juden, sondern ebenso die orientalisierender Hellenen finden dadurch in *Philos* Lehre Platz; die Gestirne werden bei ihm zu gottähnlichen Wesen, die Dämonen zu Luftgeistern, die Heroën zu Halbgöttern, und er erklärt den Götzendienst aus einer Überschätzung von solchem, was wirklich verehrungswürdig. Da diese ganze Stufenfolge zu den Vorbedingungen der Welt gehört, so bekommt das Wort Logos, der eigentliche Name für jenes Werkzeug, bald eine weitere, bald eine engere Bedeutung. Von der späteren christlichen Logoslehre ist die Philonische wesentlich unterschieden, indem sein Logos nur Welt-Idee ist, und er deshalb ausdrücklich erklärt, dieser Schatten Gottes dürfe nicht Gott genannt werden.

4. Gleich der Lichtstärke in immer grösseren Kreisen lässt *Philo* die Grade des Seins abnehmen, und dasselbe endlich seine Grenze finden an der Materie, die bald Platonisch-Aristotelisch nur als *μὴ ὄν*, bald wieder, mehr im Einklange mit den späteren Physiologen und den Stoikern, als ein Gemisch der trägen unbeseelten Prinzipien gefasst wird, welches dann der Ordner der Dinge durch Scheidung in gesetzmässige Form bringt. Je nach dem Vorwiegen der Materie oder Form ergiebt sich die Stufenfolge der Wesen, welche schon die Stoiker aufgestellt hatten (s. § 97, 3). Damit werden die biologischen Lehren des *Aristoteles* so verbunden, dass den Pflanzen, welchen nicht nur *ἕξις*, sondern auch *φύσις* zukommt, auch die *θρεπτική*, *μεταβλητική*, *αὐξητικὴ* (sc. *δύναμις*) zugeschrieben wird, die *ἔμψυχα* ausserdem *αἴσθησις*, *φαντασία*, *μνήμη* und *ὁρμὴ* haben sollen, während nur der *ψυχὴ λογικὴ* (auch wohl schlechthin *ψυχὴ* genannt) *νοῦς* oder *λόγος* zukommt. Weil das Vernunftwesen, der Mensch, an allen untergeordneten Zuständen

auch Teil hat, deswegen wird er die Welt im Kleinen genannt; und *Philo* führt im einzelnen durch, wie sich Unorganisches, Pflanzliches u. s. w. im menschlichen Organismus zeige. Er setzt aber das Menschliche dem Untermenschlichen nicht nur als Ganzes den Teilen entgegen; sondern um seine spezifische Würde gehörig hervorzuheben, lässt er bei seiner Erschaffung bald ein eigenes Prinzip, das *πνεῦμα θεοῦ* thätig sein, bald wieder ruft er die essenischen Vorstellungen von die Erde umkreisenden Luftgeistern zu Hilfe. Dementsprechend dass logische Abfolge hier immer als Zeitfolge gedacht wird, lässt *Philo*, da die Gattungen vor den Arten aus dem Logos hervorgehen, auch beim Menschen den *ἄνθρωπος γενικὸς* oder *οὐράνιος*, den Gattungsmenschen, und zwar als geschlechtlos vor dem geschlechtlichen (Art-) Menschen geschaffen werden.

5. Die Materie als die Schranke alles Seins, d. h. aller Vollkommenheit, wird konsequenterweise auch als Hindernis des vollkommenen Handelns gefasst, und die ganze Ethik des *Philo* kommt eigentlich auf die Weisung hinaus, sich von der Materie freizumachen. Der Selbstmord, dies Auskunftsmittel der Stoiker, würde dies nicht leisten; vielmehr da nur die Lust an die Materie bindet, ist diese zu ertöten und ein Zustand anzustreben, in dem nur die Notwendigkeit, nicht eigene Neigung an den Leib fesselt. Da in der allegorischen Schriftauslegung des *Philo* die Erzählungen des Alten Testaments ausser ihrer historischen Richtigkeit auch noch tiefere, ethische Wahrheit enthalten, und was von Adam und Eva erzählt wird, zugleich die Geschichte des Geistes ist, der von der Sinnlichkeit verführt wird, da in derselben Ägypten das Symbol der Fleischlichkeit ist, so kann er jene ethische Forderung auch so ausdrücken: Jeder solle darnach trachten ein *Moses* zu werden, der nur gezwungen in Ägypten lebt, dessen Wille aber ist, auszuziehen in das Land des Geistes u. s. w. Die wesentlichsten Durchgangsstufen bis zu dieser Vollendung hin werden in den vornehmsten Patriarchen wiedererkannt.

§ 115.

Schlussbemerkung.

Bruno Bauer, Philo, Strauss und Renan, und das Urchristenthum, Berlin 1874. *Ders.*, Christus und die Cäsaren, 2. Aufl., Berlin 1879. *Ders.*, Das Urevangelium, Berlin 1880.

Wie das römische Weltreich den Orient und Occident, kurz die ganze zivilisierte Welt befasst, so ist in dem Synkretismus alles, was morgenländische und abendländische Weisheit zu Tage gefördert hat, zusammengefasst worden. Mechanisch wie dort die Einheit des Reiches ist hier die der verschiedenartigsten Lehren zu Stande gebracht, und

die sie zu Stande bringen, wie *Cicero, Seneca* oder *Philo,* erscheinen wegen jener Verschiedenheit als inkonsequente Denker. Wie aber bei Gelegenheit der Sophisten gezeigt ward (§ 56 und § 62), dass das Gemenge der verschiedensten Ansichten vorausgehen musste, ehe eine organische Verschmelzung derselben möglich war, gerade so gilt das Gleiche auch hier. Jenes Gemenge von ganz verschiedenen Lehren lässt jede als eine notwendige Ergänzung der anderen erscheinen und macht für die Folgezeit das Geltendmachen nur einer derselben so unmöglich, wie es durch die Sophisten unmöglich geworden war, dass hinfort der Eleatismus allein herrsche. Es ist dies ein Gegenbild dazu, dass nachdem der abstrakte Civismus des Römertums gewaltet hatte, jeder Versuch nur eine Nationalität gelten zu lassen, weil alle berechtigt sind, fehlschlagen musste. Weiter aber, indem jedem Synkretismus ein gewisser Skeptizismus zu Grunde liegt, macht das Vermengen occidentalischer und orientalischer Weisheit misstrauisch gegen alle Formen der bisherigen Wissenschaft, gerade wie innerhalb der römischen Weltherrschaft die Menschen nicht nur frei wurden von der Nationalbeschränktheit, sondern irre an allen Interessen, welche sie bis dahin beherrscht hatten. Beides aber, die Wahrheit und wieder die Unwahrheit aller bisherigen Weisheit muss anerkannt sein, wenn eine Weltanschauung geltend gemacht werden soll, zu der sich die bisherigen nur wie die unreifen Anfänge verhalten. Diese über den Orientalismus und Occidentalismus hinausgehende ist die im Orient entsprungene, im Occident ausgebildete christliche, für deren vornehmere Stellung selbst dies spricht, dass aus ihr die Fabel hervorging, *Seneca* und *Philo* seien durch die Apostel *Paulus* und *Petrus* bekehrt. Das Christentum erweist sich als ein alles umgestaltendes Prinzip auch in dem Gebiete der Philosophie. So weit diese gelangen konnte, ohne von diesem neuen Prinzip einen Impuls zu erhalten, so weit ist sie in dem Gange gediehen, der dem Zurückblickenden unwillkürlich den Verlauf manches weltberühmten Stromes vor das Auge führt: In der ersten Periode zeigte sich, was den allerverschiedensten Quellen entsprang, als sich allmählich einander nähernd; in der zweiten hatten alle diese Arme sich zu einem grossen majestätisch daher fliessenden Strome vereinigt; in der dritten ging er wieder in viele Arme auseinander, die teils im Sande des Skeptizismus, teils im Sumpfe des Synkretismus sich zu verlieren scheinen, in der That aber doch dem Ozean christlicher Philosophie Nahrung zuführen.

ZWEITER TEIL.

PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

Einleitung.

J. G. Mussmann, Grundriss der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie, Halle 1830. *H. Ritter*, Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff und ihren äusseren Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neueste Zeit, 2 Bde., Göttingen 1858. *H. v. Eicken*, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart 1887. *Ad. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., Leipzig I, 2. Aufl. 1888, II 1887, III 1889. *K. J. Neumann*, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, I, Leipzig 1890. *E. Hatsch*, Griechenthum und Christenthum, deutsch von E. Preussen, Freiburg i. B., 1892. *Fr. Loofs*, Leitfaden der Dogmengeschichte, 3. Aufl., Halle 1893.

§ 116.

Die Art und Weise, wie das Römertum die nationalen Beschränktheiten, von oben herab durch die Gründung eines Weltreichs, von unten herauf durch das Hervorheben des Privat-Interesses auslöscht, kann ein Zerrbild dessen genannt werden, was das Christentum leistet. Das letztere geht einmal weiter; indem es nicht nur den Unterschied der Griechen und Juden, sondern auch den der Freien und Unfreien, Mündigen und Unmündigen negiert, und indem es nicht nur die eine Seite des Menschen, nach welcher er Rechtssubjekt ist, sondern die ganze Persönlichkeit desselben für berechtigt erklärt. Ebenso aber geht es auch nicht so weit; indem ihm Mündigkeit und Eigentum nicht hinreichen, damit der Mensch einen wahren Wert habe, sondern es dazu noch fordert, dass das Subjekt sich mit einem objektiven, göttlichen Inhalt erfülle. Diese Doppelstellung dem Römertum gegenüber nimmt das Christentum dadurch ein, dass während das erstere zwischen zwei Extremen schwankt, indem es bald (hochmütig) dem einzelnen Menschen eine gottgleiche Würde einräumt, bald (sich wegwerfend) allem, was menschlich ist, jeglichen Wert abspricht, das Christentum beides zu dem (demütig-stolzen) Gedanken verbindet, dass der an sich wertlose Mensch durch das Aufgeben seiner wertlosen Einzelheit die Würde eines Gotteskindes erlange; eine Gerechtigkeit, die sich von der heiteren Selbstgerechtigkeit des Griechentums durch das in jener aufgehobene Moment der Verworfenheit unterscheidet, und Bewusstsein ist von wieder erlangter Einheit mit Gott, d. h. von Versöhnung mit ihm. Dieses Bewusstsein ist, was wir Christentum nennen; es ist der (neue) Geist, der sich im Gegensatz weiss zum (heidnischen) Fleisch und (jüdischen) Buchstaben.

§ 117.

Christentum, als bewusstes Versöhntsein der Menschheit mit Gott, kann Einheit beider oder auch Gott-Menschheit genannt werden, Ausdrücke, die dem biblischen: Heil und Himmelreich entsprechen. Da das Ziel ist, dass Keiner ohne seine Schuld sich ausser dieser Einheit befinde, so muss das Versöhntsein der Menschheit mit Gott in einer Weise beginnen, dass es allen ohne Unterschied des Talentes und der Bildung gewiss gemacht werden kann; d. h. die Gott-Menschheit muss zuerst als ein sinnlich perzipierbarer Gottmensch erscheinen, der selbst das Heil und dessen Geschichte den ganzen Inhalt der Heilsbotschaft bildet, der, weil er das Christentum *in nuce*, eben darum der (d. h. der einzige) Christ ist, von dem es darum heisst, dass er (allein) der Geist ist. Damit ist aber nicht gesagt, dass dieser Anfang des Christentums die seinem Begriffe adäquate Existenzweise sei. Vielmehr wie jeder Anfang muss sich auch dieser aufheben; der Zustand, wo die Gott-Menschheit als ein Gott-Mensch existiert, muss als der niedrigere dem höheren (die Erniedrigung der Erhöhung und Herrlichkeit) Platz machen, wo der Christ in den Christen, der Sohn Gottes in den Kindern Gottes existiert, wie der Mensch in den Menschen, wo das Evangelium von ihm zum Evangelium vom Reich geworden, und an die Stelle des Wortes: es ist nur ein Name, in dem wir selig werden, die notwendige Ergänzung desselben getreten ist: *extra ecclesiam nulla salus*. Beide Sätze besagen ganz dasselbe, dass die Versöhnung mit Gott alles in allem ist.

§ 118.

Ist Sichversöhntwissen mit Gott das Wesen des christlichen Geistes oder des Christentums, so wird jede Zeit als von diesem Geiste gefärbt oder als christlich zu bezeichnen sein, in welcher diese Idee die Geister bewegt. Ein Gleiches wird von der Philosophie zu sagen sein, wo die Versöhnungs-Idee in ihr Platz gewinnt, und mit dieser zugleich der Begriff der Sünde Wichtigkeit bekommt, der seinerseits auf den Schöpfungsbegriff zurückweist. Eine jede Philosophie, in der dies stattfindet, ist Ausdruck der christlichen Zeit, und kann nicht mehr zu den Systemen des Altertums gerechnet werden. Dabei ist nicht nur möglich, sondern von vornherein zu vermuten, dass die Ersten, welche in diesem neuen Geiste philosophieren, gar nicht oder wenigstens nicht sehr innig mit der christlichen Gemeinde verbunden sein werden. Diejenigen Glieder der Gemeinde, deren geistige Begabung gross genug ist, um Philosophen zu werden, sind anderweitig mit der Verkündigung des erschienenen Heils beschäftigt. Und wieder: die kühle Besonnenheit, ohne welche ein philosophisches System nicht zu

Stande kommt, ist in einer Zeit, wo nur der rücksichtslose Feuereifer (die göttliche Thorheit) das Zeichen des wahren Gemeindegliedes ist, ein Beweis von Lauheit. In der ersten Zeit einer Gemeinde muss sie, immer aber werden apostolische Naturen Gegner der Philosophie sein, darum sind *Paulus* und *Luther* es gewesen; und die ursprünglich jüdische Ansicht, dass die Philosophie ein Werk böser Dämonen, findet in der jugendlichen Gemeinde selbst bei den Gebildetsten Anklang, wie u. a. des *Hermias* „Verspottung" beweist. Wie später *Descartes* und *Spinoza* (s. §§ 266, 267, 271), d. h. ein Katholik und ein Jude, die ersten gewesen sind, die den Geist des Protestantismus in der Philosophie geltend machten, so aus ganz gleichem Grunde Häretiker und Heiden die ersten, deren Philosophie die Einwirkung des christlichen Geistes verrät.

§ 119.

Wie jedes Epoche machende Prinzip, so tritt auch das Christentum, die grösste aller Neuerungen, negativ auf gegen das bisher Bestehende. (Nicht den Frieden bringt er, sondern das Schwert). Nennt man den Komplex alles Bestehenden Welt, so wird also der neue (der christliche) Geist sich als Gegner der Welt zeigen, darum aber auch denen, welche sich als Kinder der (natürlichen und sittlichen) Welt wissen, ein Gegenstand des Abscheus sein müssen. Der Hass eines *Seneca, Tacitus, Trajan, Marcus Aurelius, Julian* gegen eine Religion, die sich rühmt, dass ihr Stifter wider den Naturlauf geboren, und den Tod gestorben sei, der in der bürgerlichen Welt der schmachvollste, ist ganz erklärlich. Die Forderung, (dieser neue) Geist zu sein vermöge der Negation der Welt, fällt mit der des Geistlichseins zusammen. Sie erscheint als die höchste in der ersten Hauptperiode der christlichen Zeit, dem **Mittelalter**. Erst die darauf folgende, die Neuzeit, vernimmt das höhere Gebot, die Welt durch den Geist zu verklären, d. h. das Gebot nicht des Geistlich-, sondern des Geistigseins (s. § 258). Den mittelalterlich Gesinnten, denen Entweltlichung das Höchste war, erscheint dieses Vergeistigen der Welt als ein Rückfall zu den Aufgaben des Altertums, als Verweltlichung. In Wahrheit vereinigt es, was Altertum und Mittelalter gewollt und gesollt haben.

§ 120.

Die Philosophie des Mittelalters kann nicht, wie die des Altertums, welche durchweg Weltweisheit gewesen war, zu ihren Hauptteilen die Physik und Politik machen. Diese werden zurück-, dagegen in den Vordergrund alle die Untersuchungen treten, welche das Verhältnis des Einzelnen zur Gottheit und diese selbst betreffen. Religionslehre und Theologie werden zur Hauptsache. Neben ihnen macht sich

die Moral geltend, früh mit einer asketischen Färbung, die, der antiken Anschauung widersprechend, höchstens Anknüpfungen erlaubt an das, was beim Verfall der griechischen Spekulation aufgetaucht war. Dass nicht mehr, wie im Altertum, in weltlichen Angelegenheiten erfahrene Männer, dass unpraktische Stubengelehrte und, namentlich später, Geistliche ihre Philosopheme entwickeln, gehört gleichfalls zu den bedeutsamen Unterschieden zwischen alter und mittelalterlicher Philosophie.

Der mittelalterlichen Philosophie erste Periode.

(Die Patristik. Vgl. § 148).

Ad. Harnak, in dem § 16, Anm. 7 genannten Werke. *O. v. Gebhardt* und *Ad. Harnack*, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Litteratur, Leipzig 1883 ff. *E. W. Möller*, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, Halle 1860. *William Smith* and *Henry Wace*, A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the first eight Centuries, 4 voll., London 1882—1887.

§ 121.

Diese negative Stellung des christlichen Geistes zur Welt zeigt sich zuerst als Flucht vor derselben. Daher die Neigung zu über- (oder vielmehr nicht-) natürlicher, mönchischer Heiligkeit, sowie dazu, ausserhalb jeder bürgerlichen Gemeinschaft zu stehen. In dieser von der Welt zurückgezogenen Stellung muss das Flämmchen, wozu der zündende Funken geworden, erstarken, um später die Welt in Brand stecken zu können. Wie unheimliche Fremdlinge stehen in der Welt die ersten Christen, deren Grundsätze zu den bestehenden Einrichtungen nicht passen, die eben darum, wo sie mit ihnen in Berührung kommen, sie antasten und ihre rächende Reaktion erfahren. Diesem Gegensatze des neuen Prinzips zu der bestehenden Welt entspricht im Gebiete der Philosophie ein ganz ähnlicher zwischen den neuen Ideen und der bisherigen Weltweisheit. Wo sie zuerst in Kontakt kommen, muss ein gewaltsames Aufbrausen erfolgen. Diese Gährung, entstanden durch das Zusammentreffen der neuen Ideen mit dem alten Gedankenkreise, ist, da jene zunächst nur als Geschichte offenbar werden, hinsichtlich ihrer Form ein Kampf zwischen Geschichte und Philosophem. Damit ist aber sogleich erklärlich, warum dieser Standpunkt in der Geschichte der Philosophie von zwei diametral entgegengesetzten Richtungen repräsentiert wird, in welchen einerseits den neuen Ideen die philosophische Form geopfert und Begriffsentwicklungen in Geschichte verwandelt werden, andererseits wieder die Achtung vor der Form des

Philosophems das bloss Geschichtliche verachten, darum aber auch gegen die neuen Ideen ungerecht werden lässt. Bei den ersteren, den **Gnostikern**, kann man daher zweifelhaft werden, ob sie zu den Philosophen, bei den anderen, den **Neuplatonikern**, ob sie zu der christlichen Zeit zu rechnen seien. Diese beiden Richtungen, sowie die über beide hinausgehende der **Kirchenväter**, in denen sich die trübe Gährung klärt, sie bilden den Inhalt der ersten Periode.

I.

Die Gnostiker.

R. Massuet, Dissertat. praeviae in Irenaei libros., Paris 1710. *J. de Beausobre*, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme, 2 Vol., Amst. 1734—39. *J. L. v. Mosheim*, Institutiones historiae ecclesiae christianae, Helmst. 1748. *Aug. Neander*, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818. *J. Matter*, Histoire critique du gnosticisme, Paris 1828, 2. Aufl. 1843. *Fd. Chr. Baur*, Die christliche Gnosis, Tübing. 1835. *A. Lipsius*, Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang, Leipz. 1860. *Ad. Harnack*, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnost., in der Zeitschr. f. hist. Th., II, 1874.

§ 122.

Das Verlangen, was der Glaube lehrt vor der Vernunft zu rechtfertigen, muss, da die Vernunft auch den Nichtchristen nicht abgeht, dazu führen, über das Verhältnis der verschiedenen Religionen nachzudenken. Was daher von verschiedenen Gelehrten als das Wesentlichste bei der Gnosis angegeben worden ist, das Verhältnis der *πίστις* und *γνῶσις*, und wieder, das Verhältnis des Christentums zum Heidentum und Judentum, fällt notwendig zusammen. Die Gnostiker sind darum nicht nur Urheber einer rationalen Theologie, sondern auch einer komparativen Religionslehre; und da beides zugleich Aufgabe der Religionsphilosophie ist, dürfen sie Religionsphilosophen genannt werden. Man kann es unphilosophisch nennen und als solches tadeln, dass der Inhalt des Glaubens überall die Norm bildet, und demgemäss, da jener Inhalt Geschichte ist, an die Stelle der Begriffsdeduktionen Geschichten (Genealogieen der Äonen und dgl.) treten, und die Theologie zu einer Entwicklungsgeschichte der Gottheit gemacht wird. Was aber die Gnosis dem Philosophen zu wenig zu thun scheint, ist dem Gläubigen schon viel zu viel. Dass überhaupt, wenn auch in Form der Geschichte, philosophiert wird, ist der Gemeinde anstössig, und mit Recht sieht sie zu einer Zeit, wo das Philosophieren über den Glauben als ein in Fragestellen desselben häretisch ist, in jedem Religionsphilosophen einen Häretiker. Die ersten Spuren gnostischer Häresieen zeigen sich schon in der apostolischen Zeit, insbesondere in Mesopotamien und Syrien, nur nicht in der späteren schulmässigen Form, sondern mehr als Ge-

heimlehren, weil ihre antinomistische Tendenz sie das Licht scheuen liess. Hierher gehören die Irrlehren der an den *Simon Magus* sich anschliessenden Simonianer sowie die Ophiten, hierher die Irrlehren in Korinth, Thessalonich, Ephesus, Kolossä, auf welche *Paulus* Rücksicht nimmt, hierher endlich *Cerinth* sowie manche von den Erscheinungen, welche die jugendliche Gemeinde unter dem Namen des Ebionitismus zusammengefasst hat. Von den jüdischen Lehren der Essener und des *Philo* trennt sie alle die mit dem Judentume unvereinbare, dem Christentum allein angehörende Lehre von dem Fleischgewordensein, sei es nun der Gottheit, sei es des Logos, sei es des heiligen Geistes.

§ 123.

1. *G. Uhlhorn*, Das Basilidianische System, Göttingen 1855. — *P. Hofstede de Groot*, Basilides, dtsch. Leipzig 1868. — 2. *G. Heinrici*, Die Valentinianische Gnosis, Berlin 1871. — 3. *Ad. Hilgenfeld*, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipzig 1864.

1. Als offene, eine Stellung in der Gemeinde fordernde Sekte tritt der Gnostizismus erst im zweiten Jahrhundert nach Christus auf, und zwar ziemlich gleichzeitig in Ägypten und Syrien. Die ägyptische Gnosis, welche sich in Alexandria, und zwar nicht ohne Anlehnung an den hellenisierenden Orientalismus (§ 112) ausbildet, ist in philosophischer Hinsicht die interessanteste. Sie räumt zugleich dem Judentum eine relativ sehr hohe Stelle ein, und kann mit *Neander* die **judaisierende** genannt werden. ***Basilides*** (um 125), der zuerst hier zu nennen, erinnert durch seinen ungenannten Gott, den er an die Spitze stellt, an *Philo*, ebenso durch die verschiedenen hypostasierten Kräfte, deren je sieben eine der aus dem höchsten Gotte emanierenden Sohnschaften bilden. Auch der heilige Geist, der hier die Brücke von dem göttlichen *πλήρωμα* zu dem Gegensatze desselben bildet, war schon bei *Philo* vorgekommen (§ 114, 4). Eigentümlich aber, und über den Philonischen Standpunkt hinausgehend ist die Lehre, dass die als ungeordnetes Gemisch gedachte Materie von Gott gesetzt sei. Es darf freilich dieses Hervorgehen des Samens aller Dinge aus dem, weil nicht Seienden auch nicht Genannten, nicht mit bewusster Schöpferthätigkeit identifiziert werden. Emanation kann es aber auch nicht oder doch nur bedingt genannt werden; weil *Basilides* den Übergang zuweilen als Fortschritt fasst, also gerade eine Evolutionslehre giebt, deren Ziel die Erlösung, die freilich noch sehr naturalistisch gefasst ist. Dass ein dem höchsten Gott untergeordneten *ἄρχων* dazu bestimmt sei, diesen ungeordneten Stoff zu formen, darf als keine Neuerung angesehen werden. Dass derselbe bewusstlos die Absichten des höchsten Gottes vollführe, und von den Juden (die wenigen Auserwählten abgerechnet) für diesen selbst gehalten worden sei, hatte schon *Kerinthos* gelehrt. Unter dem

Archon stehen, gleichfalls in Hebdomaden verteilt, die ihm untergeordneten Wesen, mit ihm zusammen die Zahl 365 (Abraxas) bildend, durch welche sich die Weltregierung (*πρόνοια*) vollführt. Wahrscheinlich ist dies an ägyptische Theologumena angeknüpft, die er entweder direkt von ägyptischen Priestern, oder durch Vermittelung der Lehren des *Pherekydes*, dem er vieles entlehnt, angenommen hat. Auch *Jesus* ist ein Werk des Archon, nur dass sich ihm bei der Taufe zur Überraschung seines Schöpfers die erste Emanation des höchsten Gottes, der *νοῦς* oder *διάκονος* verbindet, der das Erlösungswerk vollbringt, und dann den Menschen *Jesus* verlässt und seinen Leiden preisgiebt. Das Erlösungswerk eignet der Mensch sich an durch den Glauben, den *Basilides* selbst rein theoretisch fasst, während sein Sohn und Schüler *Isidorus* dazu die praktische Ergänzung zu geben versucht hat.

2. Viel grösseres Aufsehen hat, vielleicht auch, weil er nicht nur in Alexandria, sondern auch seit etwa 140 in Rom lehrte, und hier als Ketzer aus der Gemeinde ausgeschlossen ward, des *Basilides* Zeitgenosse *Valentinus* gemacht, welcher die aus dem Urvater oder der Tiefe (*προπάτωρ*, *βυθός*) hervorgehenden Kräfte, die er wegen ihrer Ewigkeit *αἰῶνες* nennt, dem geschlechtlichen Gegensatze unterliegen und paarweise aus dem Urgrunde emanieren lässt, eine Ansicht, die wohl durch Pythagoreische Einflüsse veranlasst wurde. Dem Urgrunde wird bald keine, bald das Schweigen als Gattin beigelegt, dem *νοῦς* dagegen die Wahrheit, dem *λόγος* das Leben zugesellt und an die unterste Stelle der *θελητὸς* und die *σοφία* gestellt. Durch das ungeregelte Verlangen der letzteren nach einer Vereinigung mit dem Höchsten entsteht die niedere, in der (ganz Platonisch gefassten) Materie gehaltene und darin waltende Weisheit (Achamoth), welche den unter ihn stehenden Demiurgos, den Gott des Alten Bundes, ihm selber unbewusst dahin bringt, ihren und aller Dinge Rückgang in die Fülle des Seins zu vermitteln. Hierzu dient besonders der Mensch, den die Achamoth zwar zuerst dahin bringt, durch den Genuss der verbotenen Frucht sich zum *ὑλικὸς* zu machen, dadurch aber auch in Stand setzt, das materielle Sein selbst zu heiligen. Je nach dem verschiedenen Verhalten zur Materie ist der Mensch Hyliker, Psychiker, Pneumatiker. Aus den letzteren wählt der (selbst psychische) Demiurg instinktartig die Könige und Propheten, zuletzt auch den durch seine Propheten verheissenen *Christus*, der durch die Verbindung mit einem der höchsten Äonen zum Erlöser wird, durch den die Achamoth und alle Pneumatiker in das Pleroma übergehen, der Demiurg aber in die Stelle der Weisheit einrückt, und dort verharrt, bis die Materie dem Nichtsein verfällt. Unter den zahlreichen Anhängern des *Valentinus* stechen die Namen *Ptolemäus*, *Herakleon* und *Marcus* hervor. Die

Unterschiede zwischen den Repräsentanten der morgen- und abendländischen Richtung innerhalb der Schule sind für so bedeutend gehalten worden, dass man die eine für ganz unchristlich, die andere nur für ketzerisch ansah. Sie erklären auch, warum die Nachrichten bei *Irenaeus, Hippolytus, Clemens* und *Origenes* weder unter sich noch mit den erhaltenen Fragmenten und Schriften dieser Gnostiker ganz stimmen.

3. Der Syrer *Bardesanes*, ein zu Edessa, wahrscheinlich um 154 geborener Mann, dessen Eifer für die Ausbreitung des Christentums ihm den Namen eines Bekenners eingebracht hat, nähert sich in vielen Punkten dem *Valentinus* an, dessen Lehre er nach den Einen nur in seiner ersten, nach Anderen gerade in seiner letzten Zeit, endlich wieder nach Anderen immer, aber eigentümlich modifiziert, so dass sie nur Ausgangspunkt für ihn war, verkündigt haben soll. Bis zum Extrem geht die Anerkennung des Judentums in den fälschlich dem *Clemens* von Rom zugeschriebenen, wahrscheinlich verschiedenen Verfassern angehörigen Homilien und Rekognitionen, in welchen der Apostel *Petrus* als der Lehrer einer juden-christlichen Gnosis vorgeführt wird, welche die alleinige Kausalität Gottes so sehr betont, dass im Gegensatz zu jedem Dualismus die Materie zu einer Expansion Gottes, der Teufel zu seiner linken Hand gemacht wird, mit der er so strafe, wie er mit seiner rechten, dem Sohn Gottes, belohnt. Der Hass gegen die Heiden wird hier oft zum Hass gegen den Heiden-Apostel.

§ 124.

F. Chr. Baur, Ueber das manichäische Religionssystem, Tübingen 1831. *G. Flügel*, Mani und seine Lehre, Leipzig 1867. *Ad. Harnack*, in den Beilagen zu Bd. I seines § 118 genannten Werks. *K. Kessler*, Mani, I. Voruntersuchungen und Quellen, Berlin 1889.

Den diametralen Gegensatz zu den judaisierenden Gnostikern bilden die, welche paganisierende genannt werden können, indem sie durch ihren Hass gegen das Judentum dahin gebracht wurden, ganz heidnische Ideen an die Stelle der christlichen Lehre zu setzen. Am meisten gilt dies von dem *Karpokrates* aus Alexandrien (um 140) und seinen Anhängern, welche dem *Pythagoras* und *Plato* gleiche Dignität mit *Jesus* zuschrieben, dagegen den jüdischen Standpunkt verachteten, und von der etwas später auftretenden Schule des *Mani* (um 240), dessen teils dem Parsismus, teils dem Buddhaismus entlehnte Lehren der Grund waren, dass er als Häretiker hingerichtet ward. Seine Reformversuche haben zum Zweck, die christliche Lehre durch das Ausscheiden der jüdischen, und durch das Hineinnehmen dualistischer Elemente zu der von *Paulus* versprochenen höheren Erkenntnis zu bringen. Seine Sekte, die Manichäer, erhielt sich ziemlich lange. Sehr weit gehen in ihrer pagani-

sierenden Tendenz die mit *Valentinus* verwandten Ophiten und die vielleicht mit *Basilides* zusammenhängenden Kainiten, welche gerade dem, was nach dem A. T. vorzugsweise als böse gilt, der Schlange, dem Kain u. s. w. die Bedeutung beilegten, die Inhaber der wahren Weisheit zu sein. Die Auffindung der verlorenen Bücher der Schrift des *Hippolytus* (s. § 135, 3) ist für die Kenntnis der verschiedenen Sekten, die unter dem Namen Ophiten zusammengefasst zu werden pflegen, sehr wichtig geworden, wie u. A. *Möller* in der § 121 genannten Schrift zeigt. Übrigens haben diese ketzerischen Richtungen weniger spekulatives Interesse als praktisches. Die negative Stellung zum A. T. hat Einige derselben zu völligem Antinomismus geführt. Andere, namentlich die Manichäer, haben nur dem Caeremonialgesetz den Krieg erklärt, dagegen aber strenge Sittlichkeit gefordert, nur dass hier wie im Parsismus das Ethische mit dem Physischen sehr verschmolzen wird, und der Prozess der Erlösung sich beinahe wie ein Naturprozess gestaltet.

§ 125.

Endlich sind als eine dritte Klasse die christianisierenden Gnostiker zu nennen, welche, wenn sie dem Judentum eine sehr untergeordnete Stellung einräumen, damit durchaus nicht das Heidentum, sondern nur die spezifische Würde des Christentums erheben wollen. Hierher gehört *Saturninus*, ganz besonders aber *Marcion* (um 144), dessen abstrakte Auffassung des Paulinismus ihn zu *Paulus* in dieselbe Stellung bringt, in der *Antisthenes* zu *Sokrates* gestanden hat (s. § 71). Wie die Natur den Heiden höchstens den Allmächtigen, so soll das Gesetz den Juden höchstens den Gerechten offenbaren; die Offenbarung des Gütigen und Barmherzigen im Christentum ist als eine völlig neue, eben darum plötzliche zu fassen. Es steht hier das Christentum in einem ganz negativen Verhältnis zum Heidentum sowohl als zum Judentum. Aus dem ersteren folgt der Doketismus des *Marcion*, der bis zur Leugnung der Geburt *Christi* geht, aus dem zweiten seine Verachtung gegen den Gottes- und Messiasbegriff des Alten Testamentes. *Christi* Tod und die Christenverfolgungen werden als ein Werk des Demiurgen, d. h. des Judengottes angesehen. So grosse Bedeutung *Marcion* für die Kirchengeschichte hat, so ist seine vorwiegend praktische Tendenz ein Grund, warum in einer Darstellung der Geschichte der Philosophie er kürzer behandelt werden darf.

II.

Die Neuplatoniker.

J. Simon, Hist. de l'école d'Alexandrie, Paris 1843, 2 Bde. *E. Vacherot*, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, Paris 1846—51, 3 Bde. *K. Steinhart*, in *Paulys* Realencyclop., Bd. V. *Alfred Gercke*, Eine Platonische Quelle des Neuplatonismus, im Rhein. Museum N. F., Bd. I, 1886. *Ad. Harnack*, in Bd. I seiner mehrfach genannten Dogmengeschichte.

§ 126.

Gerade was oberflächliche Betrachter dahin bringen konnte, die Gnostiker und Neuplatoniker zu identifizieren, macht sie zur diametralen Gegensätzen: dass in ihren Lehren dieselben Momente enthalten sind. Mag von Manchen das orientalische, und weiter das christliche Element in den Neuplatonikern zu sehr betont worden sein, ganz leugnen werden es die am wenigsten können, welche den Neoplatonismus eine Reaktion gegen orientalische Einflüsse oder gegen den eindringenden neuen Geist nennen. Der Name Neoplatonismus, der als eingebürgert beibehalten werden kann, ist eigentlich zu enge und mit Recht gegen ihn bemerkt worden, dass seine Anhänger ebenso gut Neu-Aristoteliker genannt werden könnten. Aber auch dies reicht nicht aus, denn auch vorplatonische und nacharistotelische Elemente sind in ihren Lehren wieder zu erkennen; und nicht synkretistisch wie die Sophisten und *Cicero*, sondern in systematischer Form wie *Empedokles* und die Atomiker vereinigen sie alles, was die Philosophie vor ihnen erarbeitet hatte, zu einer eigentümlichen Weltanschauung. Doch aber haben die, welche sie zum Kulminationspunkt antiker Spekulation zu machen versuchten, geirrt. Sie bedachten nicht, dass durch Zeit, Nationalität und Wohnort, vor allem aber durch ihr teils positives, teils negatives Verhalten zu Ideen, welche erst seit dem Eintritt des Christentums die Geister beschäftigen, *Plotinus, Iamblichus* und *Proklus* von den Repräsentanten der klassischen griechischen Philosophie weit geschieden sind. Emanationslehre und asketische Moral kann zur Not mit dem Buchstaben, mit dem Geiste aber Platonischer oder Aristotelischer Philosophie nimmermehr vereinigt werden.

§ 127.

Wie die Gnosis an den hellenisierenden Juden, so hat der Neoplatonismus seine unmittelbaren Vorgänger an den orientalisierenden Hellenen (§§ 110 u. 111), sowohl an den mehr mathematisch gebildeten pythagorisierenden, als an den philologisch kommentierenden Auslegern des *Plato*. Wären im *Plutarch* christliche oder auch nur jüdische Elemente nachweisbar, so wäre ihm die Stelle anzuweisen, die jetzt

dem *Numenius* zukommt, einem etwa in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebenden Syrer aus Apamea, für dessen Stellung charakteristisch ist, dass Kirchenväter ihn einen Pythagoreer, er aber den *Plato* einen griechisch redenden Moses nennt; und welcher, indem er zwischen den ersten Gott oder das Gute und den dritten Gott oder die Welt, welche er mit *Plato* den eingeborenen Sohn des ersten Gottes nennt, den beiden zugewandten demiurgischen Gott schiebt, so nahe an die Lehre des *Plotin* heranstreift, dass dieser letztere frühe als ein Plagiarius an des *Numenius* Lehren bezeichnet worden ist. Die spärlichen Nachrichten über den *Numenius,* der in vielem, z. B. darin dass sich die regellose Bewegung der Materie an dem Einen, Guten gleichsam bricht, an *Plutarch,* in anderem an *Philo* und Valentinianische Gnosis erinnert, danken wir vor allen dem *Eusebius,* welcher Bruchstücke aus der Schrift περὶ τἀγαθοῦ überliefert hat. Mehr noch als auf den *Numenius* haben christliche Ideen eingewirkt auf den *Ammonius Saccas* (gestorben um 243), den eigentlichen Begründer des Neuplatonismus, den eine Sage zum Apostaten vom Christentum macht, welchem er durch die Künsten und Wissenschaften abholde Richtung seiner Anhänger entfremdet sein soll. Als seine Hauptlehre ist jedenfalls die von der völligen Übereinstimmung des *Plato* und *Aristoteles* anzusehen, denen beiden er, so scheint es, gleich sehr gerecht werden wollte. Wahrscheinlich ist in seine Auslegung beider manches orientalisierende Element, namentlich emanatistische und asketische Lehren hineingenommen, und gewiss eine polemische Tendenz gegen die Religionsgemeinschaft, von der er sich getrennt hatte. Darum ist es nicht nur seine Lehrthätigkeit in Alexandria, die ihn von jeher als den eigentlichen Gründer des Neoplatonismus ansehen liess, sondern er verdient diese Stelle auch deswegen, weil die verschiedenen Richtungen, welche bald innerhalb des Kreises seiner Nachfolger sich geltend machen, sich ganz gleichmässig an den *Ammonius* anlehnen, und je eine Seite von ihm besonders hervorheben. In dem römischen Neoplatonismus, wie ihn *Plotin* vertritt, in dem die griechischen Elemente prävalieren, tritt unter diesen ganz besonders das Platonische hervor, oft bis zu einer an den *Numenius* mahnenden Ungerechtigkeit gegen den *Aristoteles.* In der syrischen Richtung, deren Typus *Iamblichus* ist, wiegt orientalisierender Pythagorismus sowie gleichfalls orientalisierende Neigung zu theurgischem Treiben vor. In dem schulmässig ausgebildeten athenischen Neuplatonismus endlich, welchen *Proklus* repräsentiert, der in dem einen seiner Hauptwerke nur den *Plotin* excerpiert, während er in den übrigen sich ganz an *Iamblichus* anschliesst, tritt schon wegen der formellen Vollendung, die hier dem System gegeben wird, das Aristotelische Element mehr hervor. Alle

drei Richtungen aber teilen den Hass oder die Verachtung gegen die christliche Lehre, sei sie nun gnostisch, sei sie antignostisch gefärbt, und stellen ihr als der Wissenschaftsfeindin das Heidentum als den Boden der Wissenschaft entgegen, die ihm jetzt so dankt, dass sie es mit Vernunftgründen stützt und in seinen Mythen Begriffsverknüpfungen im geschichtlichen Gewande nachzuweisen sucht. Die logischen Umdeutungen, die *Homer* hier erfährt, sind der diametrale Gegensatz zu der Verwandlung abstrakter Begriffsentwicklungen in phantastische Geschichten bei den Gnostikern.

§ 128.

A. Plotin und der römische Neoplatonismus.

K. Steinhart, Quaestiones de dialectica Plotini ratione, 1829. *Ders.*, Meletemata Plotiniana, 1840. *Ders.*, in *Paulys* Philol. Real-Encyclopädie, v. Plotin. *H. C. Kirchner*, Die Philosophie des Plotin, Halle 1854. *Arthur Richter*, Neuplatonische Studien, 1.—5. Heft, Halle 1864—67. *Gust. Wolff*, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, Berol. 1856. *H. v. Kleist*, Plotins Kritik des Materialismus, in den Philos. Monatsh. XIV, 1878, und spätere Abhandlungen. *Herm. Fr. Müller*, Dispositionen zu den drei ersten Enneaden des Pl., Bremen 1883.

1. *Plotinos* ist um das Jahr 205 in Lykopolis in Ägypten geboren und, nachdem sein wissenschaftliches Streben bei den verschiedensten Lehrern vergeblich Befriedigung gesucht hatte, in seinem achtundzwanzigsten Jahre Schüler des *Ammonius* geworden, und bis zu dessen Tode geblieben. Um orientalischer Weisheit teilhaft zu werden, soll er an *Gordians* Feldzug gegen Persien Teil genommen haben, und hat dann in seinem vierzigsten Jahre seine Schule in Rom gegründet, der er bis zu seinem Tode (279 n. Chr.) vorstand. Seinem dem Meister gegebenen Worte, die Lehre nur mündlich fortzupflanzen, soll er erst untreu geworden sein, als er sah, dass seine Mitschüler *Herennius* (über dessen angebliche Metaphysik *E. Heitz* in den Sitz.-B. der Berl. Ak., 1889, handelt) und *Origenes* das ihre nicht hielten. Auch *Longinus* hat das Gebot des *Ammonius* übertreten. Die 21 Abhandlungen, welche, als *Porphyrius* zum *Plotin* kam (um 263), schon geschrieben waren, hat mit den später geschriebenen 33 *Porphyrius* nach der Verwandtschaft des Inhaltes in Gruppen von je neun Schriften (Enneaden) zusammengestellt, die chronologische Reihenfolge aber auch angegeben. Die lateinische Übersetzung des *Marsilius Ficinus*, in der *Plotins* Werke zuerst (1492 u. ö.) erschienen, sowie die griechische, auch *Porphyrius'* Biographie des Philosophen enthaltende Ausgabe des *P. Perna* (Basel 1580 und 1615) waren lange die einzigen Ausgaben. Im Jahre 1825 gab *Creuzer* den Text und die Übersetzung des *Marsilius* in der Oxforder Ausgabe in 3 Quartbänden, und veranstaltete,

unterstützt von *Moser*, im Jahre 1855 bei *Didot* in Paris einen viel wohlfeileren und dabei korrekteren Abdruck derselben. Den Anforderungen philologischer Kritik entspricht viel mehr: Plotini Opera recogn. *Ad. Kirchhof*, Lips. 1856, 2 Voll. 8°, wo nur der griechische Text gegeben, die chronologische Reihenfolge wieder hergestellt, zugleich aber die Enneade, sowie die Seitenzahl der Oxforder Ausgabe mit angegeben ist, so dass das Nachschlagen, wenn irgendwo nach der gewöhnlichen Art zitiert wird, leicht ist. Einen dankenswerten Versuch, die Abhandlungen *Plotins* in eine sachliche, und doch die chronologische möglichst berücksichtigende Ordnung zu bringen, hat in dem 4. Heft der oben genannten Studien *Richter* gemacht, wie überhaupt seine Monographie über *Plotin* die beste ist, die wir besitzen. Neuere Ausgaben: von *H. F. Müller*, Berol. 1878; von *R. Volkmann*, Leipzig 1883 und 1884; eine deutsche Übersetzung der Enneaden von *H. F. Müller*, Berlin 1878, 1880. Spezielleres zur Litteratur über Plotin bei *H. F. Müller*, im Philologus, 38, 1879.

2. Da *Plotin* nicht, wie *Plato* und *Aristoteles*, sich aufsteigend seinem eigentümlichen Prinzipe nähert, sondern es unmittelbar, durch intellektuelle Anschauung erfasst, und von ihm als dem Allergewissesten ausgeht, so muss er noch mehr als seine Vorgänger urgieren, dass es das völlig Unbedingte, in keiner Weise Relative sei. Eins, Seiendes, Gutes, Gott sind die verschiedenen Ausdrücke für dieses oberste Prinzip, welches weder von den Platonischen Kategorieen, Ruhe und Bewegung, Selbigkeit und Anderheit, noch auch von der Aristotelischen, Substanz und Accidens berührt wird, sondern vielmehr das *ὑπερούσιον* ist, in welchem gar kein Gegensatz existiert, darum auch nicht der von Wollen und Sein: es ist, weil es will, und will, weil es ist. Dieser *πρῶτος θεός*, der nicht als ein jenseitiger zu fassen ist, sondern so in allem ist, und alles umfasst, dass wenn er sich will und liebt, er alles liebt und will, dieser sei, was *Plato* bald das Gute und bald Gott genannt habe (Enn. III, 8; VI, 8). Wie der Ausdruck „erster Gott“ schon andeutet, bleibt *Plotin* bei diesem ersten Prinzip nicht stehen; obgleich er die Schwierigkeit nicht verkennt, die sich einem Hervorgange der Vielheit aus der Einheit entgegenstellt (V, 1, 6), versucht er doch, sie zu heben. Manchmal rein logisch, indem er darauf hinweist, dass die vom Einen ausgeschlossene Vielheit eben deswegen aus ihm und ausser ihm sein müsse, gewöhnlich aber so, dass er das Erste als Erzeugendes fasst, welches wie die Flamme Licht, der Schnee Kälte verbreitet, so weder bewusstlos noch auch ganz willkürlich ein Zweites als ein ewig Gezeugtes von sich ausgehen lasse. Das ausdrücklich ausgesprochene Prinzip, dass das Zweite immer weniger enthalte als das Erste (III, 2. 7), macht sein System zum Gegenteil einer jeden Evolutionslehre, d. h. zu

einem Emanationssystem. Die erste Abschwächung des Seins, der Erstgezeugte Gottes, ist nach *Plotin* der *νοῦς*, der, indem er aus dem Einen heraustritt, dasselbe aber zu seinem wahren Grunde, und also Zwecke und Ziele hat, in diesem Rückgewandtsein (*ἐπιστροφή*) Wissen vom Einen wird, so dass, obgleich das Eine selbst nicht denkt, dennoch das es Denkende als seine *εἰκὼν* zu bezeichnen ist (V, 1, 7). Wenn dann weiter *Plotin* das Denken des *νοῦς* im Gegensatz zum unfreien, mit anderem beschäftigten als freies und reines, nur auf sich bezogenes Denken bezeichnet, so ist klar, dass die vom *Ammonius* überkommene Verschmelzung des *Plato* und *Aristoteles* sich bei ihm so gestaltet, dass *Platos ἀγαθὸν* bei ihm die erste, der *νοῦς* des *Aristoteles* dagegen die zweite Stelle bekommt. Stand das erste so, dass keine der Kategorieen von ihm galt, so wird dagegen vom *νοῦς* gesagt, er sei sowohl Ruhe als Bewegung, er vereinige in sich die Einheit und den Unterschied. Die je erste dieser Kategorieen kommt ihm zu als Denkendem, die je zweite als Gedachtem; und deswegen ist es kein Sprung, wenn der *νοῦς* zum Inbegriff alles Gedachten und aller Urbilder der Dinge wird (V, 9, 6), in dem wie die Arten in der Gattung, so alle Begriffe enthalten sind, so dass in ihm als dem *κόσμος νοητὸς* alle Dinge, selbst die sterblichen und vergänglichen, in ewiger, idealer Weise existieren (V, 8). Die Ähnlichkeit mit *Philos* Lehre ist in diesem Punkte schlagend (s. § 114, 3). Ebenso mit der Platonischen; nur darf nicht übersehen werden, dass hier jedes Einzelwesen seine Idee hat. Aus dem *νοῦς* geht nun als drittes, also noch mehr untergeordnetes Prinzip hervor die *ψυχή*, d. h. das allgemeine Lebensprinzip oder die Weltseele, eine abgeblasste Kopie des *νοῦς*, die eben deshalb vernünftig, aber ohne Vernunft wirkt, d. h. was *Aristoteles* dämonisch genannt hatte (s. § 88, 1). Wie die unbedachten Kinder mehr nach aussen schaffen, als die in sich versunkenen, so entfallen gleichsam die Dinge der allgemeinen Seele, die ihre Einfälle nicht für sich behält, sondern sogleich ins Werk setzt (III, 8, 3). In allen natürlichen Vorgängen ist daher Gedanke (*θεωρία*), die Ideen nämlich, welche die Seele von dem *νοῦς* empfängt, und die sie als *λόγους σπερματικοὺς* in die Materie säet oder pflanzt. Die mittlere Stellung, welche so der Seele angewiesen wird, bringt den *Plotin* öfter dahin, von einer oberen, dem *νοῦς* zugewandten, und einer unteren, an die Materie heranreichenden Seele zu sprechen, die dann bei seiner Neigung, an die Mythen anzuknüpfen, die Namen der himmlischen und irdischen Aphrodite erhalten. Die letztere wird dann auch insbesondere *φύσις* genannt.

3. Das (Platonische) Gute, der (Aristotelische) *νοῦς* und das manchmal auch Zeus genannte (Stoische) Allleben bilden das, was man die Trinität des *Plotin* genannt hat, die auch insofern wirklich der

christlichen Lehre näher kommt als *Philo*, als der νοῦς hier nicht nur κόσμος νοητός, sondern auch νοητὸς θεὸς ist, und ferner die Welt nicht nur als von einer Macht ausser ihr in Bewegung gesetzte, sondern als ihr innewohnende Bewegungsprinzipien besitzend gewusst wird. Doch aber bleibt wegen des Emanations- und also Subordinationsverhältnisses der Unterschied sehr gross. Jenes aber zu überwinden kann dem *Plotin* nicht gelingen, weil er noch nicht wagt, die Negation, die ἑτερότης in Gott selbst zu setzen; wie dies ihm unmöglich macht, das Subordinationsverhältnis, ebenso auch, den Platonisch-Aristotelischen Dualismus zu überwinden. Zwar ist bei ihm die Materie, die Gott gegenüberstellt, ebenso wenig wie bei jenen beiden, ein körperlicher Stoff; sie ist das Qualitätslose, das Wesenlose, Unwirkliche, die Grenze des Seins, das Nochnichtsein, das nur in dem Sinne erkannt wird wie das Dunkel gesehen wird, zu dessen Erkennen eine Art Wahnsinn nötig u. s. w. Ja er überbietet *Plato*, indem er schon den Raum als etwas Geformtes, und also die Materie als etwas noch Abstrakteres ansieht, und überbietet *Aristoteles*, wenn er sich dagegen erklärt, dass die Materie στέρησις sei (u. a. II, 4; III, 6). Dazu aber zu zeigen, woher die Materie, kommt auch er nicht. Man muss es ein Schwanken zwischen Dualismus und Monismus nennen, wenn er die Materie bald als Abfall vom Sein, bald wieder nur durch unser Denken gesetzt sein lässt. Am meisten scheint er diese Extreme noch zu vermeiden, wenn er sagt, die Seele habe, den Anblick der Leere nicht ertragend, der Armut der Materie abgeholfen; da aber beweist die Erzählungsform die Unfähigkeit zu begrifflicher Entwicklung, abgesehen davon, dass die Frage immer bleibt: woher jene Leere? Mit solcher Unentschiedenheit hängt zusammen, dass *Plotin*, worauf sich besonders seine Polemik gegen Gnostiker und Christen überhaupt stützt, die Schönheit der sinnlichen Welt in Schutz nimmt, und dann doch wieder es für eine Schmach hält, geboren zu sein, und den Geburtstag als Tag der Schande verbirgt. Das Hineintreten des Seins in das Nichtsein wird nicht begriffen; daher bleibt nur übrig, es zu beklagen.

4. Sei nun aber der Grund dazu auch verborgen, genug das Hineintreten hat stattgefunden, und deswegen giebt es unterhalb der bisher betrachteten Prinzipien eine Stufenfolge von Wesen, deren Betrachtung die Physik gewidmet ist. Ein neuer Beweis für die Unterordnung des *Aristoteles* unter den *Plato* ist dieser, dass des letzteren Kategorieen im Gebiete des Intelligiblen, die des ersteren dagegen hier im Bereich des Sinnlichen gelten sollen (ihre Zahl wird indessen reduziert). Die oberste Stufe dieser Wesen bilden die Götter, die unterste die unorganischen Wesen, in welchen das Leben nur schlummert. Die Götter sind die Gestirne, deren Seelen im Anschauen des Guten schwelgen,

deren Körper aber auf die von ihnen umkreiste Welt einwirken (II, 3, 9; vgl. VI 9, 8—9). Unter ihnen stehen die in den sublunaren Lufträumen lebenden Dämonen, zu welchen *Plotin* öfter die Volksgötter rechnet (III, 5, 6; II, 9, 9). Endlich die von einer vernünftigen Seele durchdrungene Erde (IV, 4, 27) trägt ausser den unorganischen Wesen, den Pflanzen, in welchen sich schon *λόγος*, den Tieren, in denen sich schon *διάνοια* zeigt, auch noch den Menschen, der ein Bild des Weltalls, die Welt im Kleinen ist. Wie in allen Substanzen die Form das Höchste ist, so auch im Menschen die Seele, deren Immaterialität gründlich erörtert wird. Ursprünglich mit der Allseele eins, ist sie erst dadurch, dass sie aufhört nur den *νοῦς* anzuschauen, und anfängt sich selbst zu denken und zu begehren, an einen besonderen Teil des körperlichen Alls gebunden (III, 9, 2). Der Akt der Verkörperung fällt daher mit dem Werden zum besonderen Bewusstsein zusammen; er ist frei gewollt und Strafe zugleich (V, 8, 7; IV, 8, 4). Mit dem Eintritt in den Leib wird auch die Seele von dem Umschwung des Ganzen ergriffen, dem sie als Teil angehört. Sie kann sich nicht beklagen; denn ihre Stellung darin hat sie selbst gewollt (IV, 3). Freiheit und Notwendigkeit streiten hier nicht; denn das Schicksal des Menschen ist sein selbstgewählter Dämon, die Rolle, die jeder im Weltdrama spielt, ihm deshalb aufgetragen, weil er sie wollte (III, 2). Das Herabsteigen der Seele in den irdischen Körper geschieht übrigens allmählich, so dass sie zuerst (göttlich) an die himmlischen, dann (dämonisch) an die feinen atmosphärischen, endlich (in der Menschwerdung) an den groben irdischen Körper sich bindet (IV, 3). Infolge dieser Vereinigung ist der Mensch ein Zusammengesetztes, *κοινόν*, dessen Leib ein Teil des körperlichen Alls ist, dessen Seele ähnlich, sei es nun als Art zur Gattung, sei es als Teil zum Ganzen sich zur Allseele verhält, und der mit seinem höchsten Bestandteil, dem *νοῦς*, über die Natur, ja über die Allseele hinaus bis in den Himmel hineinreicht (IV, 7). Das Verhältnis dieser drei Prinzipien, die oft geradezu als der erste, zweite und dritte Mensch bezeichnet werden (VI, 7, 6), bildet den Hauptinhalt der Plotinischen Psychologie. Der Körper, ein Teil des Alls und mit ihm in Sympathie stehend (IV, 5, 3), macht die Seele, die ohne ihn ganz in der Vernunftsphäre leben würde, zur nährenden, empfindenden, überhaupt zur niederen. In ihr als dem Bande zwischen Leib und Geist begegnen sich die Eindrücke der Sinne mit den in den Geist strömenden Ideen, deren Inbegriff der *νοῦς* gewesen war, und die wir erkennen, wenn wir ihn betrachten. Aus der doppelten Beziehung, in welcher die Seele steht, zur Aussenwelt und zum *νοῦς*, ergeben sich drei Gebiete in ihr: das unterste, die sinnliche Seele, deren höchste Funktion die *φαντασία* ist (IV, 3, 29); ferner die mittlere oder eigentlich

menschliche Seele, der die Reflexion zukommt, die *διάνοια* und das *λογίζεσθαι*, durch welche nicht nur die niedere *δόξα* zu Stande kommt, sondern auch die *πίστις* und die Wissenschaft (I, 1, 7 u. 3, 4; V, 8, 7). Die höchste Partie der Seele ist die, mit welcher sie in den Himmel, d. h. den *νοῦς* hineinreicht; vermöge dieses Anteils an dem *νοῦς* erhebt sich der Mensch zu dem unmittelbaren, bewegungslosen Anschauen der Ideen, indem er besitzt, was die Reflexion und Wissenschaft erstrebt (IV, 4, 12), reines *νοεῖν* oder *φρόνησις* ist, und das Ewige in unmittelbarer Berührung erfasst (VI, 8, 11; I, 2, 6). Ist nun aber die mittlere Sphäre, der *λόγος*, dem das *λογίζεσθαι* zukommt, zugleich der eigentliche Sitz des persönlichen Selbstbewusstseins, so folgt, dass es unbewusste Erkenntnisse giebt, die höher stehen als die bewussten. Diese treten in den Momenten der Ekstase hervor, wo die Selbstthätigkeit der Seele ganz aufhört, sie ganz zu den Ideen wird, die sie anschaut, ganz zum Stoff für den *νοῦς*, der in ihr waltet (IV, 4, 2). In diesen Augenblicken der Ekstase erschaut die Seele das Eine nicht als ein Fremdes, Äusserliches, sondern in sich selbst, und ruht in ihm, indem sie sich in völlige Einheit mit ihm verliert, ein Zustand, der über alle Vernunft und Wissenschaft hinausgeht (VI, 9; V, 5 und sonst).

5. Diese Erhebung zum inwendigen oder geistigen Menschen ist es nun auch, was die Ethik des *Plotin* als das Ziel alles Handelns darstellt. Nicht in dem Materiellsein, wohl aber in dem innerlichen an der Materie Hängen besteht das Böse. Darum wird das höchste Ziel, das Freisein von der Materie, nicht durch den Selbstmord erreicht, wie die Stoiker meinen. Durch das Sinnlichgesinntsein würde die Seele sogleich wieder sinnliche Existenz bekommen, da sie nur das und nur so ist, was und wie sie denkt (I, 9). Die wahre Befreiung besteht darin, dass die Herrschaft des niederen (sinnlichen) Menschen gebrochen wird, der höhere Mensch zur Herrschaft kommt. Dies geschieht zunächst so, dass die durch den Leib in der Seele hervorgerufenen Begierden und Affekte der Vernunft unterworfen werden. Da dies der Platonische Begriff der Tugend gewesen war, so stimmt *Plotin*, was die vier Kardinaltugenden betrifft, ganz mit ihm überein. Nur darin weicht er von ihm ab, dass sie, die er auch die politischen Tugenden nennt, für ihn nur der erste Schritt sind bei der Lösung der sittlichen Aufgabe (I, 2, 7). Zum eigentlichen Ziele, dass wir der Gottheit ähnlich werden (zur *ὁμοίωσις πρὸς θεόν*), bringen viel näher die asketischen Reinigungen (*καθάρσεις*), welche nicht sowohl auf die Mässigung als auf die Ausrottung der Triebe gehen (I, 1, 2). In der *ἀπάθεια* besteht die wahre Gottähnlichkeit; sie ist zugleich die wahre Freiheit; denn ganz frei und bei sich selbst, *ἐφ' ἑαυτοῦ*, ist nur der *νοῦς* und wer sich ihn zu seinem Dämon nahm (I, 2, 3; III, 4, 6).

Nicht darin, dass der Mensch der Natur gemäss lebt, denn das thun auch die Pflanzen, sondern darin, dass der *νοῦς* in ihm herrscht, besteht seine wahre Glückseligkeit (I, 4, 1—4). Bei weitem mehr aber als die praktische Seite der Glückseligkeit tritt bei *Plotin* die theoretische Seite derselben hervor. Nicht das Handeln macht glückselig, sondern das Besitzen, das Denken und die innere Thätigkeit. Das letzte Ziel ist und bleibt das Schauen des Ewigen, alle Praxis ist um der Theorie willen (III, 8), und der Weise ist selig in seinem Insichgewandtsein, auch wenn Niemand seine Seligkeit sähe. Er hat das Ewige erfasst, und darin genügt er sich selbst, und kein Verlust noch Schmerz berührt ihn. Wer noch etwas fürchtet, ist noch nicht vollendet in der wahren Tugend (I, 4). Von den drei Wegen, die zu diesem Ziele führen, bedarf der des Erotikers und Musikers des Wegweisers; sicherer ist der des Dialektikers oder Philosophen (I, 3), der von dem Äusseren und Sinnlichen zum Inneren und Übersinnlichen leitet, dazu nämlich, die Ideen zu schauen. Da aber der die Ideen umfassende *νοῦς* nicht das Höchste gewesen war, so geht über das *νοεῖν* und die Philosophie hinaus die Liebe zu dem Einen und Guten, wogegen selbst die Herrschaft der Welt als ein Nichts wegzuwerfen ist (VI, 7; I, 6). Ein sich Zurückziehen von der gesamten Aussenwelt ist zum Gewinnen dieses Standpunktes notwendig. Man muss ruhig warten, bis der Gott kommt, oder vielmehr bis er zeigt, dass er nicht zu kommen braucht, da er immer in uns war (V, 5, 8). Man muss glauben an dieses Erleuchtetsein, in dem, so kühn das Wort klingt, das Angeschaute und Anschauende eins werden, so dass an die Stelle des Anschauens eines Anderen Ekstase, Hingabe, wirkliche Vereinigung getreten ist (V, 3, 14; VI, 9, 10). In dieser Einheit besteht die wahre, auch durch den Tod nicht zu unterbrechende Seligkeit. Wie das Denken an das Sinnliche die Seele sinnlich macht, so dass, wer nur ans Vegetieren denken kann, sich selbst zum Pflanzenleben verdammt (III, 4, 2), so wird wer das Irdische vergisst und zur vollendeten Innerlichkeit gelangt ist, über allem Wechsel erhaben, als mehr denn ein einzelner Mensch, dem Ganzen leben und dem Einen (V, 8, 7). In diesem Zustande wird, da ja schon hienieden der Mensch, je vollendeter er ist, um so mehr Vaterland, Freunde u. s. w. vergisst, er noch mehr alles, ja sich selbst vergessen haben (IV, 4, 1; I, 5, 8). Nichts wird dort die Anschauung des Einen stören noch unterbrechen, die Zeit wird in der Ewigkeit verschwinden, und die Seligkeit reine Gegenwart sein (VI, 9; I, 5).

6. Unter denen, welche neben *Plotin* den römischen Neoplatonismus vertreten, verschwinden die Namen des *Amelius, Eustochius* u. A. als unbedeutend gegen den um 232 in Phönikien (in Tyrus oder Batanea) geborenen *Malchus,* der während er des *Longinus* Schule be-

suchte, seinen Namen in den des *Porphyrios* gräcisiert hatte, und in seinem 30. Jahre ein persönlicher Schüler des *Plotin*, später der Ordner seiner Werke und sein Biograph ward, auch einige Zeit nach *Plotins* Tode in Rom (bis um das Jahr 304) lehrte. Ausser dem Leben des *Plotin*, mit dem er die Werke seines Meisters begleitete, haben wir von ihm ein Leben des Pythagoras, welches vielleicht ein Bruchstück einer verloren gegangenen Geschichte der Philosophie, und sehr oft gedruckt ist (u. a. in der Didotschen Ausgabe des *Diog. Laërt.*). Sein kritischer, in der Schule des *Longin* wohl noch geschärfter Geist liess ihn von dem Meister abweichen, wo dieser unkritisch erschien. Darum nimmt er die Aristotelischen Kategorieen in Schutz und schreibt (vielleicht geschah dies schon, ehe er zum *Plotin* kam) seine, in vielen Ausgaben des Aristotelischen Organon abgedrucke *Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας* (*περὶ τῶν πέντε φωνῶν*, rec. *Ad. Busse*, Berol. 1887), in welchen die fünf Begriffe (später, im Unterschiede von den Prädikamenten d. h. Kategorieen, *Praedicabilia* genannt) *γένος, διαφορά, εἶδος, ἴδιον* und *συμβεβηκὸς* abgehandelt werden, und aus der namentlich zwei Punkte in der Folgezeit besonders hervorgehoben worden sind. Einmal die sogen. Arbor Porphyrii, d. h. die Abstufung von dem allerallgemeinsten (*γενικώτατος*) Begriff, der *οὐσία*, durch die subalternierten Begriffe *σῶμα, ἔμψυχον* u. s. w. herab bis zu dem *εἰδικώτατον* (*ἄνθρωπος*), und endlich dem *ἄτομον* (*Πλάτων*); seit welcher in den Logiken pflegt wiederholt zu werden, *ens* sei der oberste aller Begriffe. Zweitens, dass gleich am Anfange der Schrift als ein sehr wichtiges, hier aber nicht zu lösendes Problem die Frage erwähnt wird, ob Gattungen und Arten etwas Wirkliches ausser uns oder blosse Gedanken seien, ferner: wenn etwas Wirkliches, ob körperlich oder unkörperlich; endlich: wenn unkörperlich, ob *χωριστὰ* oder ob nur in den Dingen existierend? Die Beantwortung der ersten Frage hätte das Verhältnis des *Porphyrius* zu den Epikureischen Sensualisten, der zweiten zu den Stoikern, der dritten zum *Plato* und *Aristoteles* gezeigt. Wie er die erste und zweite beantwortet hatte, kann aus der Klimax, die alle drei bilden, herausgelesen werden. Das somit formulierte Problem spielt in der Folgezeit (s. unten § 158 ff.) eine sehr wichtige Rolle. Zeigt sich in dieser Einleitung *Porphyrius* dem *Aristoteles* mehr zugeneigt als sein Meister, so stimmt er dagegen ganz mit diesem überein in seinen *αἱ πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμαί* (zuerst gedruckt in der lateinischen Paraphrase des *Marsilius Ficinus*; später griechisch, am vollständigsten in der Pariser Ausgabe des Creuzerschen Plotin), welche einen Auszug aus des *Plotin* Geisteslehre enthalten. Auch in religiöser Hinsicht sind sie ganz einverstanden, wie sich aus des *Porphgrius* Umdeutung der Homerischen Mythen in Begriffsentwicklungen, und wieder aus seiner

Bekämpfung nicht nur der Gnostiker, sondern der Christen überhaupt ergiebt. Die 32 Kapitel Homerischer Untersuchungen (Venet. Ald. 1521), sowie die allegorische Deutung einer Homerischen Stelle in der „Nymphengrotte“ sind uns erhalten. Dagegen sind die fünfzehn Bücher gegen die Christen dadurch, dass ihnen auf Befehl des *Theodosius II.* sehr nachgestellt wurde, und dass auch die gegen sie gerichteten Schriften des *Methodius* und *Eusebius* verloren gegangen sind, bis auf einzelne ganz unbedeutende Nachrichten bei den Kirchenvätern spurlos verschwunden. Seine Religiosität war übrigens wie die des *Plotin* vorwiegend ethisch, und hatte, verglichen mit gleichzeitigen Erscheinungen, einen rein griechischen Charakter; darum seine Polemik gegen die sich vordrängende theurgische Tendenz, mit der sich ein durch ägyptische, magische und andere Elemente versetzter Platonismus verband, aus der sein im späten Alter verfasster „Brief an den ägyptischen Priester Anebon“ hervorging, der die gleich zu erwähnende Gegenschrift hervorrief.

§ 129.

B. Iamblichos und der syrische Neoplatonismus.

1. *Iamblichos* aus Chalcis in Cölesyrien, der unter Konstantin lebte, ein Schüler des *Porphyrius*, gleich ausgezeichnet an Kenntnissen wie an Geist, schliesst sich nicht sowohl an die mehr philologischen Platoniker, wie *Plutarch* gewesen war, als vielmehr an die mathematisch gebildeten Neupythagoreer an. Er hat, nicht ohne Einwirkung orientalischer Ideen, eine Spekulation in den Neuplatonismus eingeführt, in der sich Mathematik und Mystik seltsam mischen, und die ihn zu einer herben Kritik des *Amelius* und *Porphyrius* gebracht hat, wegen der auch eine Schrift, über welche zuerst *Marsilius Ficinus* in einem lateinischen Referat (De mysteriis Aegyptiorum) berichtete, und die 1678 *Th. Gale*, dann *G. Parthey*, Berl. 1857, im Urtext herausgab, nach dem Vorgange des *Proklos* von vielen ihm zugeschrieben wurde. In derselben nimmt sich ein Priester *Abamon* seines Schülers, des *Anebon*, an den *Porphyrius* geschrieben hatte, an. *Iamblichus* ist schwerlich der Verfasser; vermutlich einer seiner Schüler. Von den zahlreichen Schriften, die unzweifelhaft dem *Iamblichus* angehören, sind die meisten verloren. So seine Kommentare zu den Platonischen Dialogen, von denen wir nur durch *Proklus* wissen; ebenso sein Kommentar zu den Analytiken des *Aristoteles*. Was sich erhalten hat, scheint alles zu einem grösseren Werke (einer *συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων*) zu gehören, dessen erstes Buch (*περὶ τοῦ βίου Πυθαγορικοῦ*) zuerst *Arcerius Theodoretus* 1598, zuletzt *A. Nauck* 1854 herausgab. Daran schlossen sich als zweites Buch der *Λόγος προτρεπτικὸς ἐπὶ φιλοσοφίαν*, der ein Gemisch Platonischer und Pythagoreischer Lehren enthält. Er ist auch

von *Arcerius Theodoretus*, später (Lips. 1813) viel besser von *Kiessling*, zuletzt von *H. Pistelli* (Leipzig 1885) herausgegeben. Das dritte Buch, *περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης*, ist zuerst von *Villoison*, Venet. 1781, zuletzt von *N. Festa*, Leipzig 1891, das vierte, *περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς*, von *Tennulius* 1668, jetzt von *H. Pistelli*, Leipzig 1894, das siebente, *τὰ Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*, am besten von *Ast* 1817 in Leipzig ediert.

2. Die ungemessene Verehrung, mit der nicht nur unbedeutendere Männer wie *Chrysanthius* und *Maximus*, die Lehrer und Freunde des Kaiser *Julian* und dieser selbst, sondern auch *Proklus* den *Iamblichus* ihren Meister nennen, spricht trotz der Breite und Schwerflüssigkeit seiner Darstellungsweise für die Bedeutung des Mannes. In der That ist das meiste, was bei *Proklus* als Zuthat zur Plotinischen Lehre erscheint, schon von *Iamblichus* gelehrt, und dies nur übersehen worden, weil es, da seine eigenen Schriften verloren gegangen, besonderer Aufmerksamkeit auf jeden Wink bei *Proklus* bedurfte, um es zu finden. (*Kirchner*, s. § 128, hat diese gehabt). Als die wichtigsten Neuerungen des *Iamblichus* wird man erstens die bis ins Einzelne gehende Durchführung einer in Triaden sich bewegenden Begriffsentwicklung ansehen müssen, welche bei *Proklus* (§ 130) zur Sprache kommen wird; zweitens aber, was ihn ganz besonders berühmt gemacht hat, seine Theorie von den Götterordnungen, welche für eine lange Zeit eine Lieblingslehre namentlich für die war, die mit philosophischen Gründen das Christentum bekämpften. Wenn nämlich nach *Plotin* die Seele an dem *νοῦς*, dieser an dem Einen oder Guten Teil gehabt hatte, so glaubte *Iamblichus*, dass dieses Ansichteilnehmenlassen die Einheit schon trübe; und so erhob er sich zu dem Gedanken des noch abstrakteren *ἓν ἀμέθεκτον*, nahm dann aber weiter über jeder Klasse von Wesen eine solche absolut überweltliche (*ὑπερούσιος*) Henade an, und diese Einheiten sind im höchsten Sinne seine Götter. Indem er aber dann immer wieder nach dem Schema der Dreiheit die einzelnen Momente eines Begriffs unterscheidet, kommt er dazu, den drei Begriffen *νοῦς*, *ψυχή* und *φύσις* entsprechend, *θεοὶ νοεροί*, *ὑπερκόσμιοι* und *ἐγκόσμιοι* zu unterscheiden, die als wirkliche Götter unter der *ἑνὰς ἀμέθεκτος* stehen. Diese ganze Götterreihe wird nun so über die von *Plotin* festgestellte Reihe (Eins, Geist, Seele, Natur) gestellt, dass eigentlich alles zweimal gedacht wird, einmal in diesseitiger Wirklichkeit, andrerseits in jenseitiger Überwirklichkeit.

3. Unter den Nachfolgern des *Iamblichus* scheint *Theodoros* von Asine in der Dreiteilung noch weiter gegangen und durch eine veränderte Terminologie den Anderen ein Anstoss geworden zu sein. Die meisten von des *Iamblichus* Verehrern aber scheinen viel weniger durch

seine wissenschaftliche Bedeutung gewonnen zu sein, als dadurch, dass er in seiner Schrift über die Götterstatuen und auch sonst dem damals überall (auch bei den Christen) herrschenden Glauben an magische Einwirkungen, an die Macht von Theurgen u. s. w. eine philosophische Grundlage zu geben versuchte. Auch die Neuzeit hat oft an dem *Iamblichus* nur diese Schwäche seiner ganzen Zeit bemerkt und getadelt.

§ 130.

C. Der Neoplatonismus in Athen. Proklos.

J. Freudenthal, Zu Proklus und dem jüngeren Olympiodor, im Hermes XVI, 1881.

1. In Athen, wo seit *Hadrian* und *Marc Aurel* die verschiedenen Schulen der griechischen Philosophie durch vom Staate besoldete Lehrer fortgepflanzt wurden, gründete neben denselben *Plutarchos* des *Nestorios* Sohn (gest. hochbetagt um 431) eine Privatanstalt, wo er im Sinne des *Ammonius* und der mehr philologischen Neuplatoniker den *Plato* und *Aristoteles* zugleich kommentierte. Sein Nachfolger *Syrianos*, indem er beide Philosophen, namentlich den *Aristoteles* als blosse Vorbereitung zur wahren Weisheit, die besonders in den Orphika verkündigt sei, behandelte, lenkte damit mehr in die Richtung der Neupythagoreer ein. Schüler, obgleich nur für eine kurze Zeit des ersteren, Glied und sehr bald Mitarbeiter in der Schule des zweiten, war der, durch welchen der Neoplatonismus seine höchste formelle Ausbildung erhielt und den schon sein ganzer Entwicklungsgang dazu befähigte: *Proklos* oder auch *Proculus*. Im J. 410 in Byzanz geboren, ward er früh nach Lykien gebracht und dort zum Beruf des Rhetors vorbereitet, in dem er sich dann in Alexandria weiter ausbildete und, so wie als Stilist, grossen Ruhm erwarb. Der Aristoteliker *Olympiodoros* veranlasste ihn diese Laufbahn zu verlassen. Mathematische und philosophische Studien wurden jetzt die einzigen für ihn; namentlich fesselten ihn die analytischen Untersuchungen des *Aristoteles*, dessen Organon er soll auswendig gewusst haben. Bis zu seinem Ende hat er den *Aristoteles*, ebenso wie den *Plato*, den göttlichen genannt. Mit dem letzteren wurde er erst in Athen bekannt, wo er, wie gesagt, zuerst den *Plutarch* zum Lehrer, den *Syrian* zum Helfer in seinen Studien hatte. Des letzteren Nachfolger ward er, und auf ihn, nach anderen auf *Plato*, bezieht sich der Beiname des *Proklos* *Διάδοχος*. Neben *Plato*, dessen Exeget und umdeutender Kommentator er bis an sein Ende blieb, hat er die Orphika und andere Erzeugnisse des neupythagoreischen Geistes sehr hoch gestellt, dabei in alle möglichen Mysterien sich einweihen lassen und seine glühende Frömmigkeit durch das Mitfeiern aller möglichen Feste genährt, so dass er sich rühmt, Hierophant der ganzen Welt zu sein. Dies heisst der vorchristlichen; denn das Christentum

hasst und bekämpft er, ein Hass, der darin Entschuldigung findet, dass zu seiner Zeit die Christen die Rolle der Verfolger übernommen hatten, und er selbst es vielleicht nur den monophysitischen Streitigkeiten dankt, dass man ihn in Ruhe liess. Vor dem in seinem 75. Jahre erfolgten Tode dieses *θεοσεβέστατος ἀνήρ*, wie ihn die pomphafte Biographie seines Schülers *Marinos* nennt, soll ihm offenbart worden sein, dass er zu der hermetischen Kette von Trägern der mystischen Weisheit gehöre. Ausser den Hymnen an verschiedene Götter, ausser den mathematischen Schriften, ausser den (angestrittenen) grammatischen endlich hat *Proklos* vieles Philosophische verfasst; meistens in Form von Kommentaren zum *Plato*, wo oft gerade wo er am schlechtesten exegesiert, er sich am meisten als Philosoph zeigt. *Cousins* Procli philosophi Platonici Opera (Paris 1820 ff.; 2. Aufl. 1864) enthalten die Kommentare zum Timäus, Alkibiades und Parmenides, ausserdem in der lateinischen Übersetzung des *Wilhelm von Moerbecka* die (Jugend-) Schriften über Fatum und Vorsehung. Ganz selbständige Werke sind die *Στοιχείωσις θεολογικὴ* und die sechs Bücher *περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνος θεολογίαν*, welche von *Aemilius Portus*, Hamb. 1618, herausgegeben sind. Die erstere Schrift (Institutio theologica) enthält einen Abriss des Neoplatonismus, wie er sich bei *Plotin* gestaltet hat, und ist deswegen ganz passend in die Didotsche Ausgabe von *Creuzers* Plotin aufgenommen. Dagegen finden sich in der zweiten (Theologia Platonica) die von *Iamblichus* gemachten Änderungen, welchen *Proklos* sich anschliesst. In diesen beiden Schriften erscheinen daher die Elemente gesondert, die zu verschmelzen *Proklos* bestimmt war, der eben deswegen trotz seiner Anlehnungen an beide eine dritte Richtung des Neoplatonismus repräsentiert.

2. Dass *Proklos* die Wissenschaft Theologie nennt, kann als gar keine, dass er anstatt ἓν oft ἕνωσις sagt, nur als sprachliche Abweichung von *Plotin* angesehen werden, um so mehr als ὄν, ἀγαθὸν gleichfalls vorkommt. Dagegen ist es eine sachliche, wenn er mit *Iamblichus* dieses erste Prinzip selbst wieder als eine Dreiheit nimmt, indem er, an den Philebus des *Plato* anknüpfend, das ἄπειρον und πέρας in der konkreten Einheit verbunden sein lässt, vermöge welcher Konkretion die absolute Einheit zum Inbegriff aller Henaden, die Gottheit zum Inbegriff der Götter wird. Diese drei Momente stehen unter einander natürlich nicht im Verhältnis des Schwächerwerdens, sondern zeigen, da das dritte das höchste ist, vielmehr eine Evolution. Dagegen ist es nach *Proklos* ganz wie nach *Plotin* eine Abschwächung (ὕφεσις), vermöge der aus jenem ersten (triadischen) Prinzip das zweite hervorgeht. Ihr Verhältnis ist, dass das zweite zum Prädikat hat, was das erste ist; als allgemeine Regel aber steht fest: das Haben steht dem

Sein nach (Theol. Plat. 130). *Proklos* sucht sich die Notwendigkeit dieser πρόοδος klar zu machen, und benutzt dabei einen von *Plotin* gegebenen Wink: weil die Einheit die Vielheit ausschliesst, deswegen muss diese jener gegenüberstehen; die Negation der Vielheit, die in der Einheit liegt, ist nicht als στερητική, sondern als γεννητικὴ zu fassen (Theol. Plat. 108). Das Sein als das Prädikat von allem steht natürlich vor und über allem. Da aber dem νοῦς ausser dem Sein auch Leben zukommt, so muss (was übrigens *Plotin* selbst angedeutet hatte) vor ihn die ζωὴ gesetzt werden, die also hier die zweite Stelle bekommt. Auch sie muss wieder als ein System (διάκοσμος), also als eine Trias gedacht werden, in welcher δύναμις und ὕπαρξις die Momente sind, die sich zur ζωὴ νοητὴ verbinden. Wie bei der ersten Trias *Plato*, so ist bei der zweiten *Aristoteles* der Führer gewesen. Auf das Leben folgt dann als das dritte Prinzip der νοῦς. Dass in diesem als die drei Momente μένειν, προιέναι und ἐπιστρέφειν angegeben werden, ist nach dem, wie *Aristoteles* und *Plotin* den νοῦς gedacht hatten, begreiflich. Mehr noch wenn an das gedacht wird, was *Iamblichos* gelehrt hatte. Diese drei Triaden, welche den Eingeweihten, d. h. auf mystische Weise, das Leben Gottes offenbaren, und die manchmal als Gott, Göttlichstes, Göttliches bezeichnet werden, enthalten den Inbegriff alles wahrhaft Seienden, die erste ὄντως, die zweite ζωτικῶς, die dritte νοερῶς. Der Inbegriff der Einheiten wird darum wohl auch mit den Göttern, der Lebensprinzipien mit den Dämonen, endlich das System des νοῦς mit der Geisterwelt zusammengestellt. Wie bei *Iamblichos*, um die Siebenzahl hervorzubringen, so tritt auch bei *Proklos* in die Dreiheiten die Vierzahl, und vermittelst ihrer kommen die Zwölfgötter zu ihrem Rechte, obgleich sie immer untergeordnete Götter bleiben. Vergleicht man, wie oben (§ 128, 3) die Lehre des *Plotin*, so hier die des *Proklos* mit der christlichen Trinitätslehre, so wird nicht dies die grössere Annäherung an sie geben, dass bei *Proklos* dem Geist die dritte Stelle zugewiesen wird, wohl aber, dass *Proklos* auf dem Sprunge steht, die Emanation (ὕφεσις), und also das Subordinationsverhältnis fallen zu lassen. Er spricht es öfter aus (z. B. Theol. Plat. 142), dass in den drei Triaden sich die drei Momente des νοῦς wiederholen, ebenso die drei des ὄν. Ward Ernst damit gemacht, so musste der νοῦς als das Höchste gedacht werden, die Abschwächung der Steigerung, die Emanation der Evolution Platz machen. Dies geschieht aber nicht; jene Äusserungen sind vereinzelte Gedankenblitze, und die ἕνωσις wird immer als das bei weitem Vornehmste im System behandelt.

3. In der Physik weicht *Proklos* wenig von *Plotin* ab. Wie dieser stimmt er darin mit *Aristoteles* überein, dass in jedem Wesen Materie und Form verbunden seien. Die Platonische Unterscheidung

des Zeitlichen, Sempiternen und Ewigen, welche der Aristotelischen Einteilung der theoretischen Philosophie entspricht (s. § 85, 3), wird vom *Proklos* aufgenommen und mit dem Unterschiede des Somatischen, Psychischen und Intellektuellen (Pneumatischen) zusammengestellt. Das erstere steht unter dem Fatum, das letztere unter der Vorsehung. Die Seele hat die Macht, je nachdem sie durch Hinneigung zu dem einen böse oder zu dem andern gut wird, sich dem Fatum oder der Vorsehung unterzustellen.

4. Auch dem *Proklos* ist die höchste ethische Aufgabe die Ergreifung des Göttlichen. Dazu reicht keiner der vier Platonisch-Aristotelischen Erkenntnisgrade aus, sondern das Göttliche will erlebt, mit dem ganzen Wesen (*ὕπαρξις*) der Seele ergriffen sein. Indem diese in sich geht und in ihr eignes *ἄδυτον* sich einhüllt, erfasst sie den Gott, der in ihr lebt; dies Weben im verborgenen Menschen wird Enthusiasmus, auch wohl heiliger Wahnsinn genannt. Weil im Platonischen Alkibiades von dem Selbsterkennen und vom Schauen des Göttlichen die Rede, deswegen steht dem *Proklos* dieser Dialog so hoch. Dass aber bei ihm die *μανία,* die auch *πίστις* genannt wird, die nicht auf Gründen, sondern unmittelbarer Eingebung beruht, die höchste Stelle erhält, kontrastiert seltsam mit den Platonischen und Aristotelischen Behauptungen. Desto weniger mit dem, was der Apostel von der göttlichen Thorheit sagt und von der Gewissheit dessen, was man nicht sieht. Diese Gewissheit soll durch Anrufungen der Götter, durch theurgische Handlungen gesteigert werden, in deren Verehrung es *Proklos* dem *Iamblichus* und dem Verfasser der ägyptischen Mysterien gleich, vielleicht zuvor thut, während seine treue Anhänglichkeit an *Plato* ihn dem *Plotin* zugesellt und er in Verehrung des *Aristoteles* jene sowohl als diesen übertrifft. In ihm hat der Neoplatonismus seinen Kulminationspunkt erreicht. Dies bleibt wahr, auch wenn man die geistige Begabung und Originalität des *Plotin* sowohl als des *Iamblichus* über die seinige stellt.

5. Neben dem *Proklos* ist sein Biograph *Marinos*, ausser diesem *Isidoros*, *Zenodotos* und *Damascius* zu nennen, Männer ohne Originalität, welche überlieferten, kommentierten, höchstens bis zur Spielerei ausspönnen, was die vor ihnen erfunden hatten. Als *Justinian* im J. 529 die Philosophenschulen aus Vorsorge für die Christenlehre schliessen liess, ahnte er nicht, dass wenn er sie hätte gewähren lassen, die antichristliche Philosophie, weil sie in sich erstorben, ungefährlich gewesen wäre, dass aber gerade, weil sie nach dem Oriente auswandern musste, sie nach Jahrhunderten eine Einwirkung auf die Denkweise der Christen äussern werde, so gewaltig, wie er selbst sie nie gefürchtet hatte.

III.

Die Kirchenväter.

Chr. Fr. Rössler, Bibliothek der Kirchenväter, Leipz. 1776—86, 10 Bde. *J. A. Möhler*, Patrologie, herausg. v. *Reithmayr*, Regensb., 1. Bd. 1840. *Joh. Huber*, Philosophie der Kirchenväter, München 1859. *Ad. Ebert*, Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginn des XI. Jahrhunderts, Bd. I (Geschichte der christlich-lateinischen Litteratur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen), Leipzig 1874, 2. Aufl. 1889. Man vgl. auch *Jos. Nirschl*, Lehrb. d. Patrologie u. Patristik, 3 Bde., Mainz 1881—1885.

§ 131.

In der von der Welt zurückgezogenen Stellung erstarkt, kann die Gemeinde zur Lösung einer zweiten Aufgabe übergehen, ohne dass sie darin aufhört, sich negativ gegen die Welt zu verhalten, worein oben (§ 119) die Bestimmung des Mittelalters gesetzt wurde. Diese zweite Aufgabe ist die Bekämpfung und Unterwerfung der Welt. Dazu aber ist nötig, dass sie sich mit dem Gegner auf ein Niveau stelle und als ein von der Welt anerkanntes, insofern selbst weltliches Institut existiere. Ganz zuerst also hat sie dazu, d. h. sie hat zu einer Kirche zu werden. Was die jugendliche Gemeinde nicht hat und nicht zu haben braucht, ist vom Begriff der Kirche untrennbar: ein als Statut geltender Lehrbegriff, vermöge dessen die Begriffe der Orthodoxie, Heterodoxie und Ketzerei einen bestimmten Sinn bekommen. Während für die apostolische Thätigkeit, die nur auf die Verkündigung des erschienenen Heils ging, wissenschaftliche Begründung und Hilfe der weltlichen Macht unnötig, ja ein Hindernis gewesen wäre, ist zur Verwandlung des *κήρυγμα* in ein *δόγμα* die Wissenschaft, und zur Einführung des letzteren als eines giltigen Statuts die Hilfe des Staats, soll das Statut überall (katholisch) herrschen, des Universal-Staates nötig. Vermittelst beider wird aus der Gemeinde die Kirche oder entsteht die letztere als solche. Diejenigen, welche jene Verwandlung vornehmen, werden darum mit Recht als Miterzeuger oder Väter der Kirche bezeichnet. Mutterstelle vertrat bei ihrer Entstehung der Staat.

§ 132.

Die Dogmenbildung, die Verwandlung der Geschichte in ewige Wahrheit als solche, geschieht durch Philosophie, und die jene Verwandlung vornehmen sind Philosophen. Daraus aber folgt nicht, dass die Dogmen Philosopheme sind. Von diesen unterscheiden sie sich, abgesehen von der Sanktion, die ihnen die höchste Gemeinde-Autorität giebt, dadurch dass sie nur das Resultat, nicht das Resultieren mitaussprechen, darum nur Behauptungen, nie Begründungen sind. Indem

die Kirchenväter stets die geschichtliche Offenbarung zum Ausgangspunkte machen, dann aber zu der aus ihr zu folgernden ewigen Wahrheit fortgehen, ist ihr Verhältnis zur Geschichte positiv und negativ zugleich; und diese Berührungspunkte sowohl mit den Gnostikern als den (neuplatonischen) Philosophen, die ebenso auch Differenzpunkte von beiden sind, haben ihnen den Namen der wahren Gnostiker, der echten Philosophen eingebracht, wie sie andererseits es erklärlich machen, dass sie sich an beide anlehnen und beide bekämpfen. Man wird schwerlich behaupten können, dass ohne die gnostische Identifikation des theogonischen, kosmogonischen und Inkarnations-Prozesses die Gemeinde dahin gekommen wäre, so energisch festzuhalten, dass Gott nicht leblos und gegen das Schicksal der Welt gleichgiltig ist. Ebenso hat nur die Weltbegeisterung ihrer heidnischen Muster sie davor bewahrt, was die weltflüchtige Stimmung ihr so nahe legte, das Endliche als mit dem Bösen eins zu fassen.

§ 133.

C. Th. v. Otto, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, Jen. 1842, 3. Aufl. 1875 ff., IX Voll. (Im 9. Bande sind Prudentii Marani Prolegomena abgedruckt).

Da es sich darum handelt, den Inhalt festzustellen, der als wahr gelten soll, so werden sich die Kirchenväter natürlich an diejenige Philosophie anlehnen müssen, die hinsichtlich ihres Inhalts den christlichen Ideen am nächsten gekommen war. Dies ist im Praktischen der eklektisch gemilderte Stoizismus, im Theoretischen der von Alexandria ausgegangene Eklektizismus und Neuplatonismus. Es ist daher keine Inkonsequenz darin zu sehen, wenn in dieser Zeit in der Gemeinde Misstrauen gegen die Antiplatoniker herrscht und Peripatetiker als Ketzername gilt, während ein Jahrtausend später sich die Sache gerade umkehrt: es ist der richtige Takt, der verschiedenen Zeiten verschiedene Aufgaben zuweist. Dieses feine Gefühl für das, was vor- oder unzeitig, und das, was an der Zeit ist, muss überhaupt bei der Art, wie die gleichzeitige und spätere Kirche einen Denker beurteilt, an erster Stelle berücksichtigt werden; oft viel mehr, als der Inhalt der von der Kirche beurteilten Lehren. Langsam und gleichsam zögernd giebt die Gemeinde die misstrauische Stellung gegen die Wissenschaft auf. Zuerst duldet sie dieselbe nur als eine Sache der Not, wo sie als das einzige Mittel erscheint, die Gemeinde vor Angriffen aller Art zu sichern. Die Apologeten des Christentums gegen Judentum, Heidentum und Ketzerei sind darum die ersten, in welchen die Philosophie zugelassen und nicht mit dem Ketzernamen belegt wird.

§ 134.

K. Semisch, Justin der Märtyrer, 2 Bde., Breslau 1840, 42. *C. Clemen*, Die religionsphilosophische Bedeutung der Stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie, Leipzig 1890.

1. Der erste, der hier zu nennen, ist der zugleich bedeutendste: *Justinus*, der Philosoph und Martyr (etwa 103—165). Unter den ihm zugeschriebenen Schriften — (zuerst 1551 von *Rob. Stephanus*, dann sehr oft herausgegeben, u. a. von *Prudent. Maranus*, Paris 1742, und von *Otto*, Jena 1842, 3. Aufl. in 3 Bden. In *J. P. Migne*, Patrologiae cursus completus, ser. graec., I—CIV, Paris 1857—60, füllen sie den 6. Bd.) — gehören gewiss ihm an die Apologie und ihr Anhang, sowie das Gespräch mit dem Juden Tryphon. Die ersteren sind an die römischen Kaiser *Ant. Pius* und *Marcus Aurelius* gerichtete Schutzschriften für die Christen, in welchen der durch Stoische und Platonische Philosophie gebildete, erst später Christ gewordene Verfasser die Verleumdungen gegen Lehre und Leben der Christen zurückweist, und dagegen die theoretische und praktische Schwäche des Heidentums darthut. Das Christentum ist ihm wie dem *Aristides, Miltiades, Tatian, Meliton* die wahre Philosophie. Die Unmöglichkeit, dass der Ungezeugte, Nichtgewordene nicht einer sei, wird dem Polytheïsmus entgegengestellt. Dabei ist er aber weit entfernt, allen Heiden, namentlich den Philosophen alle Wahrheit abzusprechen: im *Sokrates* sieht er eine Offenbarung des Logos; den *Plato*, ja den *Heraklit* nennt er wie die frommen Juden *Abraham, Elias* Christen, und stellt sie auch deswegen zusammen, weil die griechischen Philosophen die heiligen Bücher der Juden gekannt haben. In der dritten Schrift wird besonders die Abweichung vom jüdischen Ritualgesetz sowie die den Juden so anstössige Lehre vom Kreuzestode Christi in Schutz genommen. Die Lehre von dem in jedem Vernünftigen wirksamen, in Christus Fleisch gewordenen göttlichen Logos, die ferner von dem aus der Willensfreiheit hervorgegangenen Fall und der sich daran anschliessenden Erbsünde, die endlich von der Wiedergeburt des Menschen werden, die ersteren nach Prinzipien des Platonismus, die letzte oft in grosser Übereinstimmung mit den Stoikern erörtert. Das Subordinationsverhältnis in der Trinität, indem die Zeugung des Sohnes zwar vor die Schöpfung gesetzt, aber nicht entschieden als ewig gefasst, der heilige Geist sogar unter die Engel gesetzt wird, steht der Lehre des *Philo* mindestens ebenso nahe, wie der späteren katholischen Lehre. Ebenso geht er in seiner Lehre von der ὕλη nicht über den Platonischen Dualismus hinaus. Dass aber seine Apologieen an der Zeit waren, und dass er für die zweite derselben den Märtyrertot erlitt, lässt die spätere Kirche gegen solche Abweichungen Nachsicht üben.

2. Ein Geistesverwandter des *Justin* ist *Athenagoras*, dessen an *Marc Aurel* gerichtete Apologie, sowie die Schrift über die Auferstehung (die erstere zuerst 1541 von *Petrus Nannius* in Paris und Löwen, die zweite 1551 von *R. Stephanus* in Paris herausgegeben) u. a. in des *Maranus* Ausgabe der Justinischen Werke, in der Ottoschen Sammlung (vol. VII, Jena 1857, neuerdings her. von *Schwartz*, Lips. 1891) sich finden. Die erstere sucht aus dem Begriffe des Durchsichseins zu beweisen, dass der Monotheïsmus die einzig vernünftige Religion sei; zugleich wird aber gezeigt, dass damit die Lehre vom Vater, Sohn und Geist nicht streite, während der Polytheïsmus auf einer durch den Trug von Dämonen genährten Verwechslung von Gott und Materie beruhe. Wie *Justin*, so sieht auch *Athenagoras* in den Lehren der Philosophen die Wirksamkeit des göttlichen Logos, nur dass dieselben gemeint hätten, die Wahrheit selbst gefunden zu haben, während Propheten und Apostel es wüssten, dass sie nur gleich Blasinstrumenten sich zum Hauch Gottes verhalten. In der Schrift über die Auferstehung ist der leitende Gedanke, dass der Mensch nicht nur Seele, dass eine Menge von Verschuldungen und Tugenden das leibliche Moment voraussetzen, und dass Lohn und Strafe den ganzen Menschen treffen müssen.

§ 135.

2. *J. Werner*, Der Paulinismus des Irenaeus, in Texte u. Unters. z. G. d. altchr. Litt., VI, 2, Leipzig 1884. 3. *J. v. Döllinger*, Hippol. u. Callistus, Regensburg 1853. *H. Diels*, Doxographi graeci, p. 144 ff. *H. Staehelin*, Die Gnostischen Quellen Hipp.'s, in den Texten u. Unters. zur altchr. Litt., VI, 3, Leipzig 1890. *Grh. Ficker*, Studien zur Hippolyt.-Frage, Leipzig 1893. 4. *Fr. Marbach*, Die Psychologie des F. L., Halle 1889.

1. Zu den bisher genannten, deren Verteidigungen besonders die Abwehr der äusseren Gewalt bezwecken, gesellen sich zweitens solche, welche durch wissenschaftliche Angriffe auf das Christentum zu seiner Verteidigung veranlasst wurden. Hier nehmen des *Theophilos*, eines als Heiden geborenen, als Bischof von Antiochia um das J. 186 gestorbenen Mannes drei Schriften an *Autolykos*, einen wissenschaftlich gebildeten Heiden, einen würdigen Platz ein. (Zuerst 1546 von *C. Gesner* in Zürich, dann öfter, u. a. 1742 von *Prud. Maranus* und in der Ottoschen Sammlung, Bd. VIII, Jena 1861 herausgegeben). Die Lehre von der Dreiheit in Gott, die hier zum ersten Male als Trias bezeichnet wird, die ferner von dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς werden sehr scharfsinnig verteidigt. Nur die Lehre vom heiligen Geist laboriert, weil derselbe bald mit der Weisheit gleichgesetzt, bald von ihr unterschieden wird, an einer grossen Unbestimmtheit. Dagegen ist ein wesentlicher Fortschritt gegen den Justinischen Dualismus darin anzu-

erkennen, dass, woraus die Dinge geschaffen wurden, nicht mehr *μὴ ὄν* sondern *οὐκ ὄντα* genannt wird.

2. Zum Teil mit nachweisbarer Anlehnung an *Theophilus* verteidigt *Irenaeus* (geb. 115, Schüler des Polykarp, als Bischof von Lyon gestorben um 200) die christliche Lehre nicht sowohl gegen die heidnische Philosophie als gegen die daraus hervorgegangenen gnostischen Ketzereien. Seine Hauptschrift: Gegen die fälschlich sogenannte Gnosis, in fünf Büchern, ist nur in einer alten buchstäblich treuen lateinischen Version (adversus haereses, zuerst 1526 von *Erasmus* in Basel, dann öfter, u. a. 1710 von *Massuet*, Leipz. 1853 von *Stieren*, 2 Bde., mangelhaft von *W. Harvey*, Cantabr. 1877 in 2 Bden. herausg.; bei *Migne* a. a. O. Bd. 7) zu uns gelangt. Obgleich seine Argumentation sich besonders auf Schrift und Tradition beruft, so verschmäht er doch auch das Räsonnement nicht, um die Unhaltbarkeit der gnostischen Aeonenlehre, die er mit den heidnischen Theogonien vergleicht, und die Richtigkeit der apostolischen Lehre darzuthun.

3. Von einem Schüler des *Irenäus*, *Hippolytus*, der wohl als römischer Gegenbischof nach 235 starb, wusste man lange Zeit nur, dass er ein Werk gegen alle Häresieen verfasst habe, in welchem die Schrift des *Irenäus* benutzt war. *Bunsen*, *Döllinger* u. A. haben bewiesen, dass die früher dem *Origenes* zugeschriebenen Philosophumena das erste, die von *Em. Miller*, Oxford 1851 herausgegebenen Bücher die sieben letzten Bücher dieses *Ἔλεγχος* sind. Es fehlen nur das zweite, dritte und halbe vierte Buch, in denen wie im ersten die griechischen Systeme dargestellt waren, aus denen die Häretiker geschöpft haben sollen. In dem letzten Buche sind die eigenen Ansichten des *Hippolytus* anseinandergesetzt. Die Lehre von dem einen Gott, dem die vier Elemente nicht gegenüberstehen, sondern ihren Ursprung danken, die ferner von dem Logos, der einmal in Gott ist und dann wieder die in ihm enthaltenen Gedanken als offenbarende Stimme ausspricht, endlich aber in sichtbarer Gestalt erscheint — das sind die hervorstechenden Punkte. (Die Ausgabe des *Hippolytus* von *Duncker* und *Schneidewin*, s. § 16, Anm. 7; bei *Migne*, Bd. XVI).

4. Vielleicht ziemlich gleichzeitig mit diesen griechisch geschriebenen apologetisch-polemischen Werken wurde in lateinischer Sprache die Schrift des römischen Juristen *Minucius Felix* verfasst, welche die Bekehrung des Heiden *Caecilius* durch den Christen *Octavius* schildert. Der Stoisch gebildete, erst später Christ gewordene Verfasser verteidigt die christlichen Ansichten besonders wegen ihres sittlichen Charakters. Dies und seine Euemeristische Deutung des Polytheïsmus haben die sogleich zu nennenden späteren lateinischen Apologeten ihm entlehnt. Sein Octavius, der lange dem *Arnobius* zugeschrieben ward, ist unter

dem Namen des *Arnobius* in Rom 1543, sodann mit richtiger Urheberangabe zuerst 1560 in Heidelberg, später oft (u. a. Zürich 1836, Wien 1867, Leipzig 1886) erschienen. Zuerst lehnt sich an ihn an *Quintus Septimius Florens Tertullianus* (um 160 in Karthago geboren, gest. nach 220), den Temperament und die Stellung des Konvertiten dahin brachten, dass der Apologet oft dem Polemiker Platz macht, und er nun wie alles Heidnische, so auch die Philosophie verdammt, mit deren Waffen er doch oft selber kämpft; zuerst gegen gnostische Ketzereien, dann im montanistischen Interesse gegen solches, was katholische Lehre wird. *F. Oehlers* dreibändige Ausgabe seiner Werke (Leipz. 1851 ff.) ist besonders zu nennen. Voll Verehrung gegen ihn, den „Meister", schliesst sich ihm an sein Landsmann *Thascius Caecilius Cyprianus*, der, gleichfalls ein geborener Heide, im J. 258 als Bischof von Karthago den Märtyrertot starb. In seinen apologetisch-polemischen Auseinandersetzungen wenig von *Felix* und *Tertullian* abweichend, ist er besonders einflussreich für die Verfassung der Kirche geworden. Seine oft gedruckten Werke sind zuletzt in drei Bänden von *W. Hartel* herausgegeben (Wien 1868—71). — Gleichfalls ein Afrikaner ist der ein halbes Jahrhundert nach *Cyprian* lebende *Arnobius*, dessen Werk adversus nationes Libb. VII u. a. von *F. Oehler*, Leipz. 1846 ff.; von *A. Reifferscheid*, Wien 1875 herausgegeben ist. Dasselbe macht oft den Eindruck, es habe mehr die Unhaltbarkeit des Heidentums den Verf. von demselben entfernt als die Herrlichkeit des Christentums ihn für dieses gewonnen. Zu einem Schüler desselben wird vom *Hieronymus* gemacht *Firmianus Lactantius* (um 260—340), der nicht nur in Afrika seine Studien gemacht hat, sondern auch ebenda, und zwar als Heide geboren zu sein scheint (vgl. *S. Brandts* Abhandlungen in den Sitz.-Ber. der Wien. Akad. 118—120, 125, in den N. Jahrb. f. Phil. 1891, und den Wiener Studien 13, 1891), was ihm erleichterte, den Namen des „christlichen Cicero" zu verdienen, da in der That kein Zeitgenosse ihm an Eleganz der Sprache gleichkommt. Seine Werke, unter denen besonders Divinarum institutionum Libri VII (um 308?) zu nennen sind, haben viele Herausgeber gefunden. Der erste Druck der Instit. ist Sublaci, 1465 Fol., erschienen. Unter den neueren ist zu nennen Firmiani Lactantii Opera, ed. *O. F. Fritzsche*, Lips. 1842—44. Eine Ausgabe von *S. Brandt* und *G. Laubmann*, im Corp. Script. eccl. lat. ist im Erscheinen begriffen (Wien Bd. I 1890, II, 1, 1893). — Auch der von *Augustin* hochgeschätzte, erst neuerdings nach Verdienst gewürdigte *C. Marius Victorinus* (*G. Geiger*, C. M. Vict. I, in dem J.-B. der Studienanst. Metten, 1887/88), seit seiner Bekehrung ein eifriger Gegner des Manichäismus, gehört in diesen Zusammenhang.

§ 136.

Nicht nur bei einzelnen Verfolgungen und Begriffen, sondern wegen ihres Berufes fortwährend hatten die Lehrer der alexandrinischen Katecheten-Schule Veranlassung, die christliche Lehre als die vernunftgemässe darzustellen. Wie *Pantänus*, der gewöhnlich als der Erste in ihrer Reihe angeführt wird, so war sein grosser Schüler *Clemens* (zum Unterschiede vom römischen *Alexandrinus* genannt) als Heide geboren, aber schon früh zum Christentum übergetreten. Seit 189 Nachfolger des *Pantänus*, ist er wohl vor 216 gestorben. Von seinen Werken (zuerst 1550 von *Petrus Victorius* in Florenz, dann besser von *Fr. Sylburg* 1592 in Heidelberg, von *Dan. Heinsius* 1616 in Leyden und viel besser von *Joh. Potter* 1715 in Oxford griechisch und lateinisch herausgegeben, dann von *W. Dindorf*, Oxon. 1869; bei *Migne* a. a. O., Bd. 8 u. 9) sucht der λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας oder die cohortatio ad gentes das Vernunftwidrige des Heidentums nachzuweisen. Der daran sich anschliessende παιδαγωγὸς zeigt (in engem Anschluss an Ausführungen des Stoikers *Musonius*) in Christus den wahren Führer zur Sittlichkeit, der im Alten Bunde durch Furcht, im Neuen durch Liebe geleitet habe. Endlich das dritte und wichtigste Werk, die acht Bücher Στρωματεῖς, sucht durchzuführen, dass das Christentum die höchste Philosophie ist, zu der sich die griechische gerade wie das jüdische Gesetz nur wie ein Bruchstück verhält. Der Glaube an die Offenbarung (πίστις) wird als die Wurzel, die Erkenntnis (γνῶσις) als die Krone gefasst, das Mittel zu der letzteren zu gelangen ist das Verständnis (ἐπιστήμη) des Geglaubten. Von der falschen Gnosis unterscheidet sich die wahre dadurch, dass sie Früchte der Sittlichkeit und wahre Bruderliebe erzeugt, darum aber auch nicht verächtlich auf den Glauben herabsieht. Damit ist der Vorzug vereinbar, den er ihr vor dem Glauben giebt, welchen letzteren er oft mit dem Überredetsein und der Verwunderung zusammen-, und also der richtigen Meinung des *Plato* (vgl. § 76, 2) gleichstellt. Was den Inhalt dieser wahren Gnosis betrifft, so wird, ohne dass der Prozess der Weltwerdung mit dem des göttlichen Werdens identifiziert wird, doch Leben und Bewegung in Gott gesetzt. Wie mit der Gnosis, so zeigen sich eine Menge von Berührungspunkten mit *Numenius* (s. § 127), und also mit dem, was später *Plotin* lehrte.

§ 137.

F. R. Redepenning, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bonn 1841—46. *M. J. Denis*, La philos. d'Orig., Paris 1885.

1. Dass *Origenes* (186—254), des *Clemens* Schüler, aber wahrscheinlich auch des *Ammonius Saccas* Zuhörer, hinsichtlich seiner Recht-

gläubigkeit nicht so unangetastet dasteht wie sein Lehrer, ist nicht aus dem Inhalt seiner Lehre zu erklären, denn darin steht er der späteren katholischen Lehre viel näher als *Justin* der Märtyrer; auch nicht aus dem Umstande, dass *Arius* ihm vieles entlehnt, denn dies wird dadurch weit aufgewogen, dass er sehr bedeutende Ketzer, wie den *Beryll* von Bostra bekehrt, dass *Dionysius* der Grosse und *Gregor* der Wunderthäter seine persönlichen, ihn sehr verehrenden Schüler sind, und dass *Athanasius* seinen Schriften viel verdankt. Sondern der eigentliche Grund liegt darin, dass er der erste ist, der aus eigenem inneren Drange den Versuch macht, das Evangelium als ein System von Lehren darzustellen. Vom katholischen Standpunkte aus ist darum auch seine Jugendschrift über die Grundlehren der christlichen Religion (*περὶ ἀρχῶν,* in vier Büchern, die wir als Ganzes indess nur in der sehr freien Übersetzung des *Rufinus* besitzen) weit der späteren apologetisch-polemischen gegen *Celsus* (in acht Büchern) nachgesetzt worden. Nachdem einzelne seiner Werke schon herausgegeben waren, erschien 1512 in Paris die erste Gesamtausgabe von *J. Merlin.* Die im J. 1668 von *P. D. Huet* begonnene Ausgabe ist nicht vollendet, enthält aber eine sehr schätzbare Einleitung des Herausgebers. Die griechisch-lateinische Ausgabe des Benediktiners *de la Rue,* 1733—39, ist in vier Foliobänden abgeschlossen. Ein Abdruck derselben ist die von *C. H. E. Lommatzsch,* Berlin 1831—47, 25 Bde. (*Migne* giebt die Werke a. a. O., Bd. 11—17; *περὶ ἀρχῶν* ed. *E. K. Redepenning,* Lips. 1836; contra Celsum I—IV ed. *W. Selwyn,* Lond. 1876). Übrigens ist der grösste Teil von des *Origenes* Schriften (man sagte sechstausend) verloren gegangen.

2. Dass *Origenes* nicht nur neben dem historischen Sinn der heil. Schrift, der ihm als der somatische gilt, wie *Philo* einen moralischen (psychischen) annimmt, sondern ausserdem noch einen spekulativen (pneumatischen), setzt ihn in Stand, neben der *πίστις* eine *γνῶσις* zu statuieren und dennoch die Umdeutungen der ketzerischen Gnostiker zu bekämpfen. Die eben angeführte Reihenfolge zeigt, dass ihm die theoretische Seite der Religion am meisten am Herzen liegt, wie denn auch seine Bekehrungen meistens in der Widerlegung von Zweifeln bestanden. In der Gotteslehre wie auch sonst hält er mit den grossen Philosophen des Altertums den Vorzug der Bestimmtheit vor der Unbestimmtheit fest, und statuiert daher Grenzen der göttlichen Allmacht. In der Trinitätslehre macht er gegen *Justin* den Fortschritt, dass er die Zeugung des Sohnes als ewig, den heil. Geist als über alle Geschöpfe erhaben denkt; jedoch überwindet auch er das Subordinationsverhältnis nicht ganz. Die Offenbarung Gottes *ad extra* betreffend, lehrt *Origenes* zwar nicht die Ewigkeit der gegenwärtigen Welt, wohl aber, dass der-

selben viele andere Welten vorausgegangen seien, so dass die Schöpferthätigkeit Gottes nie angefangen habe. Dabei wird entschieden festgehalten, dass Gott keinen Stoff vorfand, sondern alles aus Nichts schuf. Die vor allen anderen Wesen geschaffenen Geister sind gefallen, und je nach dem Grade ihrer Verschuldung in verschiedene Daseinsgebiete, einige als Seelen in menschliche Leiber versetzt. (An die Stelle des individuellen Falls jeder Seele trat später der der ganzen Gattung, was freilich mit der Präexistenz der einzelnen Geister schwer zu vereinigen ist). Die materielle Existenz ist daher nicht Grund, sondern Begleiterin der Sünde. Christus, mit dessen gleichfalls präexistierender Seele sich der Logos verbindet, wird Fleisch, um in seinem Tode sich als Lösegeld für die Menschen dem Satan hinzugeben. Sein Verdienst wird im Glauben angeeignet, der allein rechtfertigt, der aber die heiligen Werke zur Frucht hat. Dabei wird der Glaube nie als ein nur persönliches Verhältnis zu Christus, sondern immer als ein Stehen in der Gemeinschaft der Gläubigen gedacht. Da zu dieser Gemeinschaft alle bestimmt sind, so erscheint es dem *Origenes* als ein Verfehlen des göttlichen Zweckes, wenn nicht eine Wiederbringung aller Dinge alles ins Geleis bringt. Selbst der letzte Feind wird nicht hinsichtlich seiner Substanz, sondern nur so vernichtet werden, dass er aufhört, Feind Gottes zu sein.

3. Ein halbes Jahrhundert nach *Origenes*, um 311, stirbt den Märtyrertod *Methodius* von Olympus (Werke: 1644 von *Combefisius*, 1656 von *Allatius*, 1672 abermals von *Combefisius*, von *Alb. Jahn*, Halle 1865 herausgegeben; bei *Migne* a. a. O., Bd. 18, vgl. *N. Bonwetsch*, Meth. von Olympia, Bd I, Erlangen und Leipzig 1891), ein heftiger Gegner des *Origenes* und doch ihm geistesverwandt, dessen tiefsinnige Erörterungen über Adam und Christus, Eva und die Kirche, sowie darüber, dass jeder gewissermassen ein Christus sei, zu den interessantesten des dritten Jahrhunderts gehören.

§ 138.

Wo das Gefühl, zum kleinen verachteten Häuflein zu gehören, der Gemeinde abhanden kommt und Verfolgungen es nicht von neuem hervorrufen, da hört in immer Mehreren das Leben bloss in Erinnerungen und Hoffnungen auf, und es entsteht in ihr das Verlangen, sich des zu getrösten, was das ewig, darum aber auch schon in der Gegenwart Wahre ist in den Berichten und Verheissungen der Apostel. Werden nun auf die Frage danach verschiedene Antworten gegeben, so entsteht in der Gemeinde das Bedürfnis, in bestimmten Formeln ausgesprochen zu haben, was nicht nur wirklich geschehen, sondern was wahr ist und was alle dafür halten. Diesem Bedürfnis begegnet von der anderen

Seite das Verlangen des Staates, der wissen muss, welches die Grundüberzeugungen eines so grossen Teils seiner Bürger sind, ehe er sie allen übrigen gleichstellen kann, und der, weil Religionsstreitigkeiten gegen sein eigenes Interesse, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln darauf hinwirken wird, dass eine Einigung zu Stande komme. Treten in solcher Zeit Männer auf, die wie *Origenes* den inneren Drang haben, aus der geschichtlichen Verkündigung eine formulierte Wahrheit enthaltende Lehre zu machen, so wird dies nicht nur den Beifall des Staates haben müssen, sondern auch die Gemeinde wird sie jetzt willkommen heissen. Mit den Verfolgungen hört das Bedürfnis der Verteidigung auf, und an die Stelle der von der Gemeinde geduldeten Apologeten treten jetzt die von ihr geehrten Dogmenbildner. Dies geschieht nicht im plötzlichen Sprunge, sondern ganz allmählich reift die Lehrbestimmung, als deren Urheber dann der gilt, welchem die Frucht in den Schoss fällt, deren Wurzel und Stamm seine Vorgänger pflegten.

§ 139.

Je mehr die eben (§ 138) angedeuteten Umstände zusammenfallen, um so normaler wird die Dogmenbildung vor sich gehen. Darum gewährt den erfreulichsten Anblick die Entstehung desjenigen Dogmas, mit dessen Feststellung vernünftiger Weise der Anfang gemacht werden muss, weil es die Voraussetzung aller anderen bildet, des Dogmas von der Trinität. Die diametral entgegengesetzten Einseitigkeiten des judaisierenden Monarchianismus, wie ihn u. a. *Sabellius* repräsentiert, und des dem Paganismus zugewandten *Arius* machen eine Entscheidung notwendig. Gleichzeitig herrscht ein Kaiser, auf dessen Ruf mehr als dreihundert Bischöfe sich versammeln, und der ganz Repräsentant des Staatsinteresses, vor allem eine bestimmte Formel will, die von allen für verbindlich erklärt ist, dafür aber auch verheisst, ihr in der ganzen gebildeten Welt Geltung zu verschaffen, ja wenn es nötig scheint, zu erzwingen. Endlich aber wirkt als Organ der Gemeinde der grösste Kirchenvater, den das Morgenland erzeugte. Mit apostolischem Eifer hat *Athanasius* die Botschaft des Heils ergriffen; er verteidigt, zum Märtyrertum bereit, alles, was die Propheten und Apostel erzählt und verheissen haben, und ist dadurch sicher gewesen vor den Umdeutungen der häretischen Gnostiker. Tief eingeweiht aber in die wahre Gnosis eines *Clemens* und *Origenes*, erweist er sich als Geistesgenosse gerade des letzteren, wenn er nicht damit zufrieden ist, dass bei der Feststellung des Dogmas nur biblische Ausdrücke gebraucht werden. Mit Recht; denn es handelt sich ja eben darum, solches festzustellen, was die Bibel nicht festgestellt hat. Die oft an Despotismus streifende Strenge, mit der er auf Ordnung und Einstimmigkeit in

Lehre und Kultus hält, macht ihn zu einem Gesinnungsgenossen des *Cyprian* und anderer abendländischer Kirchenlehrer. Endlich aber hat er genug von der wahren Weltklugheit, um die Hilfe der Weltmacht zum Geltendmachen des festgestellten Dogmas nichts zu verschmähen, jeder Einmischung aber in die Feststellungen selbst zu widerstehen, während seine Gegner mehr oder minder zu Hoftheologen werden.

§ 140.

Athanasius.

J. A. Möhler, Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, Mainz 1827, 2 Bde. *H. Voigt*, Die Lehre des Athanasius von Alexandria, Bremen 1861. *F. Böhringer*, Athanasius und Arius, Stuttg. 1874.

1. *Athanasius*, in Alexandria um das Jahr 298 geboren, seit 328 Bischof daselbst, und 373 gestorben, hat, obgleich fünfmaliges Exil ihn zwanzig Jahre von seinem Bistum entfernt hielt, mit dem grössten Eifer und Erfolg in ihm und zugleich als Schriftsteller gewirkt. Was er in letzterer Beziehung geleistet, darüber gestatten seine uns erhaltenen Werke ein Urteil. (Ausgaben: Princ. Heidelberg 1601, II Vol., Fol.; ed. *Montfaucon*, Paris 1698, III, Fol.; emend. cur. *Giustiniani*, Patav. 1777, IV, Fol.; bei *Migne*, a. a. O., Bd. 25—28).

2. Schon vor Ausbruch der Arianischen Streitigkeiten hatte er in seiner Bekämpfung des Heidentums, d. h. der Geschöpfvergötterung und seiner ebenso sehr gegen die Juden gerichteten Verteidigung der Lehre von der Menschwerdung sich als einen Mann erwiesen, der trotz eines *Origenes*, und tiefer als dieser, in die Grundfragen christlicher Lehre einzugehen wusste, ohne dass dies seine Ehrfurcht vor dem Buchstaben der heiligen Schrift und der Tradition schwächte. Er war Diakon und Geheimschreiber des Bischofs *Alexander* von Alexandria, als dieser sich gegen die Ketzerei des *Arius* erklärte; und in dem Briefe desselben an die katholische Kirche möchte man den Geist des *Athanasius* erkennen. *Arius*, ein durch Gelehrsamkeit, dialektische Schärfe und sittliche Strenge ausgezeichneter, in der antiochenischen Schule gebildeter Presbyter, sah, weil ihm ein direktes Verhältnis der Gottheit zur Welt die erstere zu verunehren schien, in dem Logos ein demiurgisches Mittelwesen, das weder ewig sei, noch auch die adäquate Erkenntnis Gottes habe oder mitteilen könne. Dieses oberste aller Geschöpfe, dessen Einheit mit dem Vater in der Übereinstimmung mit dessen Willen besteht, ist in Christus verleiblicht, und vertritt daher in ihm die Stelle der vernünftigen Seele. Wie *Arius* so lehrte auch *Asterius*, ein gewandter Streiter, aber weder an Begabung noch Ernst der Gesinnung jenem gleich. Auf dem Konzil von Nicäa, welches besonders wegen des *Arius* gehalten wurde, befand sich *Athanasius* als Begleiter seines

Bischofs, bestritt in mündlicher Rede den *Arius*, und trug am meisten dazu bei, dass nicht eine aus biblischen Ausdrücken zusammengesetzte Formel durchging, wie sie besonders *Eusebius* von Cäsarea, der gelehrteste Mann seiner Zeit, wünschte, und die auch den Arianern willkommen gewesen wäre, sondern die Formel ὁμοούσιος angenommen wurde. Seine Hauptthätigkeit aber beginnt erst nach dem Konzil, wo er sowohl gegen die Arianer als auch gegen den ihnen sich zuneigenden *Eusebius* die Beschlüsse von Nicäa in mehreren Schriften verteidigte (besonders: über die Dekrete der Nicänischen Synode, und vor allem die vier Reden gegen die Arianer. Diese beiden sowie die Schrift über die Synoden von Seleucia und Rimini entwickeln das Dogma selbst. Mehr die Geschichte desselben wird in der Apologie gegen die Arianer behandelt). Der Hauptpunkt ist dabei, dass dem *Arius* Hinneigung zum Heidentum, darum Übereinstimmung mit dem Dualismus *Platos* und der heidnischen Neuplatoniker vorgeworfen wird. Die Behauptung, dass zwischen dem unendlichen Gott und den endlichen Dingen ein Mittelwesen anzunehmen, sei eine Gedankenlosigkeit; da wenn dieses Mittelwesen endlich, zwischen ihm und Gott, wenn unendlich, zwischen ihm und den Dingen wieder ein Mittelwesen, und so fort ins Endlose nötig wäre. Ohne die richtige Logoslehre sei der wahre Schöpfungsbegriff nicht zu fassen; wenn Gott nicht (ewig sich) offenbar wäre, so könnte er nicht ohne Wesensveränderung (nach aussen) offenbar werden. Das Zeugen ist darum Vorbedingung des Schaffens, aber wesentlich davon verschieden. Der Logos, durch den also die Welt geschaffen, ist nicht ein Demiurg, sondern der ewige, Gott wesensgleiche Sohn, die weltbildende Kraft, die weder als Geschöpf gedacht, noch wie von *Sabellius* mit dem Vater konfundiert werden muss. Wie nicht zeitlich, so ist die Zeugung des Sohnes auch nicht willkürlich. Sie ist notwendig, d. h. nicht erzwungen, sondern folgt aus dem Wesen Gottes wie seine Güte, die auch weder Produkt seines Willens noch eines auf ihn geübten Zwanges ist. Gerade wie der Sohn, so wird in den Briefen des *Athanasius* an *Serapion* auch der heilige Geist als Gott und dem Vater wesensgleich gefasst, und darum der Ausdruck Trias adoptiert, mit dem der Unterschied der Personen (ὑποστάσεις) sich ganz gut vereinigen lasse. (In der Schrift gegen *Apollinarios*, die freilich dem *Athanasius* schwerlich angehört, heisst ὑπόστασις so viel als Natur, und zur Bezeichnung von Person wird πρόσωπον gebraucht). Nicht eine Kreatur also, sondern der ewige Sohn Gottes ist es, welcher in Christus den Menschen angezogen und dadurch eine wirkliche Erkenntnis Gottes ermöglicht, auch durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung den Menschen von dem Tode, dem er durch die Sünde verfallen war, befreit hat. Die

Schöpferkraft, die der Sohn Gottes darin zeigt, dass er sich selbst inkarniert, hat er weiter in seinen Wundern und endlich in dem Erfolg seines Werkes bewiesen. Wie sich in Christus das Göttliche zum Menschlichen verhält, darüber dogmatische Bestimmungen zu treffen war noch nicht an der Zeit; und im Gefühl davon will *Athanasius*, dass man sich in diesem Punkte ganz an die biblischen Ausdrücke halte. Dass dies nicht in seiner eigenen Unentschiedenheit seinen Grund hatte, das zeigt sich in der Bestimmtheit, mit der er gegen *Apollinarios* von Laodicea urgiert, dass in Christus der ewige Sohn Gottes nicht die Stelle der vernünftigen Seele vertrete, und ebenso wenig mit einem überirdischen Leibe verbunden habe, sondern dass der ganze Mensch (das Fleisch) von ihm angezogen, und eben darum in ihm unvermischt und ungeschieden Gott und Mensch verbunden sei.

§ 141.

Mit dem Konzil von Nicäa waren die trinitarischen Streitigkeiten nicht zu Ende. Durch das Hineinziehen des Hofes gelingt es bald den ganz entschiedenen Arianern, unter welchen später *Eunomius* sich auszeichnet, bald den weniger entschiedenen Eusebianern, den *Athanasius* und die Bischöfe, die es mit ihm hielten, von ihren Gemeinden zu trennen, und zu Antiochia, Philippopolis (Sardica), Sirmium, Rimini, Seleucia immer neue Vermittlungsformeln zu ersinnen, welchen die Hofgunst ein kurzes Tagesleben verleiht. Mit dem scheinbaren Siege des Arianismus, als selbst der römische Bischof *Liberius* sich nachgiebig gegen die Befehle des Kaisers erweist, beginnt sein definitiver Fall. Wie im Occident an *Hilarius*, Bischof von Poitiers, so erwächst im Orient an dem grossen kappadozischen Bischof *Basilius* dem *Athanasius* ein kräftiger Genosse; aber erst sieben Jahre nach seinem, zwei nach des *Basilius* Tode wird durch die Bemühungen der beiden kappadozischen *Gregore* (von *Nyssa* und *Nazianz*) und des damaligen Staatsoberhauptes das Nicänum auf der Synode von Konstantinopel bestätigt und durch die hineingenommene Homousie des heiligen Geistes ergänzt. Dass hierbei nicht alles aufgenommen wurde, was schon *Athanasius* dogmatisch bestimmt hatte, hat diesem letzten Dogma eine Unbestimmtheit gelassen, an die sich später Streitigkeiten, endlich die Trennung der römischen und griechischen Kirche schliessen konnte. Dass die letztere dem unbestimmten biblischen Ausdrucke näher blieb, ist kein Vorzug ihres Dogmas.

§ 142.

Sachgemäss schliessen sich an die Bestimmungen über die Offenbarung Gottes in ihm selbst die über seine Offenbarung nach aussen oder an den Menschen, und da diese ihren Kulminationspunkt in Christus

hat, über die **Person Christi**. Die beiden Extreme, das Göttliche und Menschliche in ihm zu konfundieren oder zu zerreissen, sieht man schon zur Zeit des *Athanasius*, in den Ketzereien des *Apollinarios* und *Photinus* hervortreten. Hinneigung zur ersteren Einseitigkeit zeigt sich auch in der Folgezeit immer besonders bei den aus der Alexandrinischen Schule hervorgehenden Theologen, während ihr diametraler Gegensatz, die Schule von Antiochia, mehr zum Gegenteil neigt. Dass aber *Athanasius* und *Theodor* von Mopsvestia sich ganz gleichlautend gegen die Vermischung und Zerreissung erklären, ist ein Beweis, dass tiefe Frömmigkeit und ernster wissenschaftlicher Eifer in beiden Schulen gedeihen und zu gleichem Ziele führen kann. Als der aus der antiochenischen Schule hervorgegangene *Nestorius*, und mehr noch sein Anhänger *Anastasius* in ihrer Polemik gegen den Ausdruck Gottgebärerin zu einer völligen Trennung des Göttlichen und Menschlichen fortgegangen waren, trat leider zu ihrer Widerlegung kein *Athanasius* auf. Der unreine Eifer des *Cyrill* von Alexandrien und seines Nachfolgers *Dioskuros*, der Umstand, dass *Eutyches*, welcher das entgegengesetzte Extrem zum *Nestorius* bildet, sich ihnen anschloss, macht diese Partie der Dogmengeschichte zu einer der traurigsten. Durch Geld, Weiber und Eunuchen wird auf despotische Kaiser, durch diese auf eine grossenteils klägliche Geistlichkeit, die sich ihren Glauben diktieren lässt, eingewirkt. Nachdem zu Ephesus *Nestorius* verdammt ist, trifft in Konstantinopel den *Eutyches* dasselbe Schicksal. Beide mit Recht. Dagegen ist die zweite Ephesinische (Räuber-) Synode, auf welcher die Monophysiten Rache an den Nestorianern nahmen, ein blosser Parteisieg. Die Bestimmungen, welche *Leo* der Grosse in seinem Briefe an *Flavian* ausspricht, und welche auf der Synode zu Chalcedon symbolische Bedeutung bekommen, sind buchstäblich die des *Athanasius* und *Theodor*. Von den Kaisern diktierte vermittelnde Glaubensbekenntnisse, wie *Zenos* Henotikon, *Justinians* Edikt de tribus capitulis, haben es eher verhindert als beschleunigt, dass die dogmatische Fassung allgemeine Anerkennung fand, welche nicht zwischen dem Nestorianismus und Eutychianismus die Mitte, sondern über ihnen die höhere Einheit bildet.

§ 143.

Der Occident beteiligt sich anfänglich an der Dogmenbildung nur so, dass er, was die Griechen festgestellt hatten, sanktioniert; besonders dadurch, dass der Bischof von Rom sein Ansehen dafür einsetzt, in selteneren Fällen so, dass wie bei den Griechen spekulative Neigung zur Beteiligung an der Arbeit bringt. Zu diesen ist das Auftreten des *Hilarius* von Poitiers zu rechnen, der freilich, während er griechische Luft atmete, mit den Waffen der Spekulation die Drei-

einigkeit gegen die Arianer verteidigte und, wie ihn spekulative Gründe vom Heidentum zum Christentum geführt hatten, so bis an seinen Tod (366) sich ihrer bediente, um das Nicänum zu verteidigen. (Seine Werke, von den Benediktinern 1693 in Paris herausgegeben, bilden in *Mignes* Curs. patrol. Band IX und X der lateinischen Reihe). Sonst werden die Abendländer besonders durch praktische Interessen geleitet, und gehen, was damit zusammenhängt, von den objektiven Lehrbestimmungen schnell dazu über, die Fruchtbarkeit derselben für das Subjekt darzuthun. Gilt dies doch schon in hohem Grade von den drei Afrikanern, und dem von ihnen angeregten *Lactantius*, die oben unter den Apologeten angeführt wurden (§ 135, 4); mehr noch von den beiden Männern, die schon die Mit-, besonders aber die Nachwelt mit grösster Verehrung belohnt hat, dem heil. *Ambrosius* (um 340 bis 397) und dem heil. *Hieronymus* (um 340—420). Der erstere, der zum Adel hoher Geburt den erhabener Gesinnung, und zur unerschütterlichen Stärke die grösste Milde des Charakters zu fügen wusste, ist vor allem priesterlicher Staatsmann und Kirchenfürst. Das religiöse Leben und den Kultus in der (namentlich der mailändischen) Gemeinde zu fördern, ist sein hauptsächlichstes Bestreben, in dem u. a. er durch seine Anleitung für Geistliche sowie durch seine lyrischen Leistungen sich auszeichnet. Seine Werke sind von den Benediktinern in Paris 1686, 2 voll., herausgegeben; von *A. Ballerini*, Mediolani 1875—1886; bei *Migne* XIV—XVII. — Der zweite, der gelehrteste Mann seiner Zeit und in den verschiedensten Richtungen bahnbrechend, hat vorzüglich das asketische Moment begünstigt, dann aber durch seine kritische und Übersetzungsthätigkeit, namentlich als Urheber der Vulgata, einen ungeheuren Einfluss gewonnen. Die Spekulation ist etwas, was dem talentvollen, auch als Stilist ausgezeichneten Manne mehr fremd bleibt. (Werke u. a. in Verona 1734, dann in Venedig 1766 in 11 Bänden erschienen; bei *Mignes* voll. XXII—XXX). Von beiden Männern findet sich eine schöne Charakteristik in dem zu § 131 citierten *Ebert*schen Buch. Ihnen beiden dankt sehr viel der Mann, welcher, als endlich die abendländische Kirche bei der Feststellung des Dogmas an die Reihe kommt, ihr Organ werden sollte. Wie es dem abendländischen Subjektivismus entspricht, geschieht dies dort, wo das Verhältnis des Einzelnen zu der in ihm wirkenden Gottheit, also das der Freiheit zur Gnade formuliert werden soll. Rein theoretisch genommen ist dieses Problem das schwierigste, und seine Lösung ist nicht möglich, wo die klare Einsicht in das Wesen der Gottheit und in ihre Vereinigung mit der Menschheit fehlt. *Athanasius* und *Theodor* von Mopsvestia mussten geleistet haben, worin ihr Verdienst besteht, ehe der auftreten konnte, welcher, indem er die Anthropologie der

Kirche formuliert, zugleich ihre Theologie und Christologie zum Abschluss bringt. *Augustin* ist der grösste und ist der letzte Kirchenvater. Es finden sich in ihm zugleich die Anfänge einer Thätigkeit, die über die der Kirchenväter hinausgeht und Aufgabe der folgenden Periode ist.

§ 144.

Augustin.

C. Bindemann, Der heilige Augustinus, 1. Bd. Berlin 1844, 2. Bd. Leipzig 1855, 3. Bd. ebend. 1869. *E. Feuerlein*, Die Stellung Augustins in der Kirchen- u. Kulturgeschichte, in Sybels Histor. Zeitschrift 1860, Bd. 22. *J. Storz*, Die Philosophie des heiligen Augustinus, Freiburg 1882. *H. Reuter*, Augustinische Studien, Gotha 1887. *Rud. Harnack*, in seinem Lehrbuch der Dogmengesch., Bd. III, 1889. *Rud. Eucken*, in dem § 13, Anm. 19 genannten Werk.

1. *Aurelius Augustinus*, am 13. November 354 zu Tagaste in Numidien geboren, erhielt von seiner Mutter *Monica* eine fromme Erziehung. Dennoch zeigten sich schon frühe bedenkliche Neigungen. Von sittlichen Verirrungen, in die er in Karthago geriet, durch ernstes Studium, namentlich von *Ciceros* Hortensius (373), zurückgekommen, verfiel er in religiöse Zweifel, die ihn der Manichäischen Sekte (§ 124) in die Arme warfen. Ihr gehörte er an, da er als Lehrer der Rhetorik in Tagaste auftrat, ein Beruf, den er später in Karthago fortsetzte. Die Beschäftigung mit der Astrologie machte ihn zuerst an der Physik der Manichäer irre; mehr noch entfremdete er sich der Sekte, als ihr gefeierter Bischof *Faustus* seine Bedenklichkeiten nicht zu lösen vermochte. Im J. 383 begab er sich nach Rom, wo er allmählich ganz dem Skeptizismus der neueren Akademie verfiel. Im folgenden Jahre erhielt er die Stelle eines Lehrers der Rhetorik in Mailand; und hier vollendeten die Predigten des *Ambrosius*, namentlich seine Erklärungen des von den Manichäern verworfenen Alten Testaments, des *Augustinus* Trennung von ihnen. Er trat wieder in die Zahl der Katechumenen, aus denen er zu den Ketzern übergetreten war. Das Studium lateinischer Übersetzungen Platonischer und Neuplatonischer Schriften wurde das Mittel, ihn zu überzeugen, dass in theoretischer Hinsicht die Lehre der Schrift am meisten befriedige. Die beseligende Erfahrung ihrer praktischen Gewalt machte er, als sie ihm die Weisung gab, Christum anzuziehen. Nachdem er sein Lehramt niedergelegt hatte, lebte er eine Zeit lang teils in, teils um Mailand. In diese Zeit fallen seine Schriften contra Academicos, de vita beata, de ordine, soliloquia, de immortalitate animae. Andere wurden angefangen. Ein Jahr lang hielt er sich dann in Rom auf, wo de moribus ecclesiae, de moribus Manichaeorum, de quantitate animae, das erste Buch de libero arbitrio (II u. III erst in Hippo) geschrieben wurden.

Im J. 388 endlich kehrte er nach Afrika zurück und führte in Tagaste in der ererbten Wohnung eine Art Klosterleben, das frommen Übungen, Unterredungen mit Freunden und schriftstellerischen Arbeiten gewidmet war. Die Schriften de Genesi contra Manichaeos, de musica, de magistro, de vera religione wurden hier verfasst. Auf einer Reise nach Hippo regius (heute Bona) ward er gegen seinen Willen vom Bischof *Valerius* zum Presbyter geweiht (391), und wurde, aber so dass er sein klösterliches Leben mit gleichgesinnten Freunden fortsetzte, Prediger an der Hauptkirche. In seinen Predigten hat er alle Punkte des Glaubens bis in die schärfsten dogmatischen Bestimmungen hinein erörtert; ebenso in seinen Katechesen, über deren Absicht er sich in der später geschriebenen Schrift de catechizandis rudibus ausspricht. Seine schriftstellerische Thätigkeit in dieser Zeit ist teils gegen die Manichäer gerichtet, welchen er manchen zu entreissen sucht, den er früher selbst ihnen zugeführt hatte (Liber de utilitate credendi ad Honoratum, de duabus animis, contra Adimantum), teils gegen die Donatisten (so u. a. Liber contra epistolam Donati, Psalmus contra partem Donati). Ausserdem hat er die Auslegungen der Bergpredigt, einiger Stellen des Römerbriefes, des Galaterbriefes, sein Buch de fide et symbolo, de mendacio geschrieben. Im J. 395 ward er auf den Wunsch des *Valerius* zu seinem Mitbischof ernannt; und wenn er selbst in dieser Stelle stets den *Cyprian* als sein Vorbild ansah, so kann er ebenso gut auch mit *Athanasius* verglichen werden. Unter den Schriften, die er als Bischof schrieb, sind zu bemerken die vier Bücher de doctrina christiana, Confessiones (her. und erläutert von *K. v. Raumer*, Stuttgart 1856, 2. Aufl. Gütersloh 1876), die Disputationen gegen die Manichäer *Faustus, Felix* und *Secundinus*, die fünfzehn Bücher de trinitate, die vier de consensu Evangelistarum, Libri tres contra epistolam Parmeniani Donatistarum episcopi, de baptismo contra Donatistas libb. VII, de bono conjugali, de sancta virginitate, de genesi ad literam libb. XII, gegen die Donatisten *Petilianus* und *Cresconius*. In diese Zeit fallen auch die Schriften gegen die Pelagianische Ketzerei. Zuerst die drei Bücher de peccatorum meritis et remissione, die den *Pelagius* nicht direkt angreifen, dann aber de fide et operibus und de natura et gratia. Die Schrift de civitate Dei (iter. recogn. *B. Dombart*, 2 vol., Lips. 1877) hat ihn dreizehn Jahre lang beschäftigt, weil er nur mit Unterbrechungen an ihr arbeiten konnte. Sie enthält ausser einer Widerlegung der heidnischen Weltbetrachtung einer Darstellung des Verhältnisses der civitas Dei zur civitas mundi, und ist nicht mit Unrecht bald eine Theodicee, bald eine Philosophie der Geschichte genannt worden. Auch de gratia et originali

peccato libb. II, de anima et ejus origine libb. IV, contra Julianum Pelagianum libb. VI, de fide spe et caritate, de gratia et libero arbitrio wurden in dieser Zeit geschrieben. Im Ganzen zählt *Augustin* in der kurz vor seinem Tode (am 28. August 430) verfassten Revision seiner Werke (Retractationes) dreiundneunzig derselben auf, wo natürlich die Briefe nicht mitgezählt sind. Was von jenen und diesen erhalten ist, das haben die Gesamtausgaben seiner Werke zusammengestellt, unter welchen die bekanntesten sind: die Princeps, Basil. 1506, XI fol.; ex emend. *Erasmi,* Basel 1523, X fol.; die der Löwener Theologen, Antw. 1577, XI fol.; die Benediktiner, Paris 1679—1700, XI fol., Paris 1836—39, XI 4⁰; Wien 1887 ff., rec. *Fr. Weihrik* und *Jos. Zycha*, bis jetzt 3 Bde.; in *Mignes* Patrologiae cursus completus bilden die Werke des *Augustin* die Bände 32—47 der lateinischen. Von den einzelnen Werken sind besonders oft die Konfessionen und die Civitas Dei gedruckt.

2. Um sich vor der Skepsis der Akademie zu retten, sucht *Augustin* nach einem unerschütterlichen Ausgangspunkte für alles Wissen, und findet diesen in der Selbstgewissheit, mit der das denkende Wesen seine eigene Existenz behauptet, die ihm bei allen Zweifeln gewiss bleibt, ja durch sie gewiss wird. Von diesem Ausgangspunkt, den er besonders in den Soliloquia (u. a. II, 1), in de libero arbitrio (u. a. II, 7) und de vera religione (u. a. 72) als unerschütterlich behauptet, geht er nun, besonders in der zweiten Schrift so weiter, dass er in der Selbstgewissheit die Gewissheit des Seins, Lebens, Empfindens und vernünftigen Erkennens unterscheidet, und ihr also ein vierfaches Sein zum Inhalt giebt. Wird nun auf die höchste Stufe des Seins reflektiert, so findet sich, dass unsere Vernunft, wo sie erkennt und urteilt, gewisse allen gemeinschaftliche Grundsätze voraussetzt, kurz dass sie von der einen unwandelbaren Wahrheit beherrscht ist, die sie eben deswegen über sich stellt. Diese unwandelbare Wahrheit, zugleich das System aller Vernunftwahrheiten, fällt dem *Augustin* ganz mit dem göttlichen Logos zusammen, und so kommt er ganz wie später *Descartes* (s. § 267, 2) von der zweifelsfreien Selbstgewissheit zur Gewissheit Gottes, in dem wir alles erkennen und beurteilen (Conf. X, 40; XII, 25). Bei diesem Zusammenfallenlassen der Erkenntnis mit dem Leben des göttlichen Logos in uns ist sich *Augustin* seiner Übereinstimmung mit den Platonikern bewusst, welche er sehr oft als die wahren Philosophen bezeichnet und den Aristotelikern weit vorzieht; und es verschwindet ihm der Gegensatz zwischen Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen. Von dem ersteren auszugehen, um zu dem letzteren sich zu erheben, das ist eingestandenermassen sein Weg. Überall ist der Glaube der Anfang, und insofern geht er und geht die Autorität der

Vernunft vor. Dies gilt aber nur im Sinne der Zeitfolge, der Würde nach steht die Vernunft und die Einsicht höher; sie ist aber nicht für die Schwachen und wird auch von den Begabtesten hienieden nie ganz erreicht (de util. cred. c. 9, 21, 16, 31; de ord. II, 9, 26; de trinit. IX, 1). Göttliche Gnade und die eigene im Willen liegende Zustimmung werden oft als die wesentlichen Momente des Glaubens angeführt (de praedest. sanct. c. 2). Zur ersteren gehört auch das Verleihen der irrtumslosen Schrift. Da der Name Philosoph den Weisheitsfreund bezeichnet, Gott aber die Weisheit ist, so ist der Philosoph der Liebhaber Gottes. Nicht alle, sondern nur die Philosophie dieser Welt gebietet die heil. Schrift zu fliehen (Civit. Dei VIII, 1, 10). Was zur Erkenntnis Gottes leitet, hat Wert, darum die Physik, die abgesehen von diesem Erfolge freilich ganz unnütz wäre (Conf. V, 7; X, 55). Gott als das eigentliche Objekt alles Wissens und aller Philosophie kann vermöge der gewöhnlichen Kategorieen nicht erfasst werden: er ist gross ohne Quantität, gut ohne Qualität, ohne Raum gegenwärtig, ohne Zeit ewig u. s. w. (Conf. IV, 16, 28, 29). Ja er ist nicht einmal Substanz zu nennen, weil ihm keine Accidenzien zukommen, und wird vielleicht besser *essentia* genannt, weil nichts ausser ihm diesen Namen verdient (de trinit. VI, 5). Indem sein Sein über alle Bestimmtheit hinausgeht, wird sein Wesen richtiger durch Verneinungen beschrieben, als auf affirmativem Wege (Ep. 120, 3, 13). Mit der Bestimmtheit ist auch alle Mannichfaltigkeit aus Gott ausgeschlossen; er ist der absolut einfache, und es darf nicht einmal ein Unterschied der Eigenschaften in ihm statuiert werden: Sein, Wissen, Wollen sind in ihm eins. Ist aber nichts in ihm zu unterscheiden, so ist er natürlich der Verborgene, der Unerkennbare.

3. Das Weitere aber ist, dass *Augustin* bei diesem verborgenen Gott nicht stehen bleibt, sondern dazu übergeht, ihn zu fassen, wie er sich offenbart. Dies geschieht in der Trinitätslehre, welche *Augustin* vom letzten Rest des Subordinationsverhältnisses befreit, indem er nicht nur den Sohn oder den Logos, in dem das ewige Sein sich selber offenbar wird, als ewig fasst, sondern ebenso auch den heiligen Geist, diese Gemeinschaft des Vaters und Sohnes, in dem sie beide sich liebend begegnen, und der eben deswegen von beiden ausgeht. Die göttliche Substanz existiert nur in den drei Personen, existiert aber in jeder ganz; und *Augustin* wiederholt, oft auf Kosten des Unterschiedes der Personen, dass in jedem göttlichen Werk sie alle drei zusammenwirken. Dabei aber, die Lehre von der Dreieinheit Gottes auf Autorität der Schrift und der früheren Kirchenväter anzunehmen, bleibt *Augustin* nicht stehen, sondern er verbindet damit, was später die einzige Aufgabe der Philosophen wird, das Bestreben, diese (wie überhaupt alle

Glaubens-) Lehre begreiflich zu machen (s. § 151). Für vernunftgemäss musste er sie um so mehr halten, als er den Besitz derselben den Neuplatonikern, die keine Offenbarung hatten, zugesteht; namentlich dem *Porphyrius*, bei welchem der Fehler des *Plotin* verbessert sei, indem das *postponere* des dritten Momentes dem *interponere* Platz gemacht habe. Dass bei dem Verständlichmachen dieses Dogmas Analogieen gebraucht werden, dass auf die Trinität des allgemeinen, besonderen und bezogenen Seins in allen Dingen (de vera relig. VII, 13), besonders aber auf das *esse*, *nosse* und *velle*, oder auf die *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* des Menschen (de trinit. X, 8—9), als auf ein Zeugnis für die göttliche Dreieinigkeit hingewiesen wird, dies ist eine notwendige Folge davon, dass *Augustin* in der Welt eine Selbstoffenbarung, namentlich im Menschen aber das Ebenbild Gottes sieht (Civit. Dei XI, 24).

4. Die Gottheit bleibt nämlich nicht dabei stehen, ewig sich selber offenbar zu sein, sondern geht dazu über, auch *ad extra* sich zu offenbaren. Dies geschieht in der Schöpfung, welche *Augustin* so mit der ewigen Zeugung verbindet, dass seine Logoslehre das Mittelglied zwischen Theologie und Kosmologie wird. Dadurch gelingt es ihm, die beiden Klippen zu vermeiden, an denen die Schöpfungstheorieen zu scheitern pflegen: einmal den Dualismus, der ihm nach seinen persönlichen Erfahrungen besonders gefährlich erscheinen musste. Im Gegensatz zu der Behauptung eines gegen Gott selbständigen Stoffes urgiert er, dass die Welt aus nichts geschaffen, dass sie abgesehen von dem göttlichen Willen gar nichts sei. In wörtlicher Übereinstimmung mit dem Alten Testamente behauptet er, dass, wenn Gott seine schaffende Macht zurückzöge, die Welt sogleich verschwände (Civ. Dei XII, 25), so dass also der Begriff der Erhaltung von dem der Erschaffung absorbiert wird. Mit Nachdruck unterscheidet er den Sohn, der *de Deo genitus*, von dem *mundus de nihilo factus*; er leugnet also alles Gezeugtsein der Welt, d. h. da *genitura* = *natura*, er leugnet wie der Jude, dass die Welt mehr als Machwerk Gottes, dass sie Natur sei. Mit dieser Auffassung hängt auch sein späterer Widerwille gegen die früher von ihm selbst gehegte Annahme einer Weltseele zusammen, die der Welt zu viel Selbständigkeit gäbe. Bei der behaupteten völligen Nichtigkeit aller Dinge lag die Gefahr des Pantheismus nahe, der zweitens bei einer Schöpfungstheorie zu vermeiden ist. Diesem zu entgehen, zeigt sich *Augustin* nicht so beflissen, so dass er ihm näher bleibt als dem entgegengesetzten Extrem. Bei allem Unterschiede zwischen dem ewig erzeugten Sohne, ohne welchen Gott nicht wäre, und der zwar nicht in, aber mit der Zeit geschaffenen Welt, findet doch diese Verwandtschaft zwischen beiden statt, dass der Logos als der

Komplex sämtlicher Ideen, den der neidlose Gott in der Welt verwirklichte, das Urbild der Welt, sie ein Abbild der göttlichen Weisheit ist; nur dass jener ausser dem, dass er die Weltidee, auch die Idee Gottes, der *alius Dei*, während die Welt das *aliud Dei* ist (Civ. Dei XI, 10; XII, 25; de genes. ad lit. IV, 16 u. a. a. O.). Die Beantwortung der drei Fragen: *quis, per quid* und *propter quid fecerit?* giebt an, wie die ganze Dreieinigkeit bei der Weltschöpfung thätig ist. Wenngleich sich *Augustin* dagegen verwahrt, dass das Herausgesetztwerden der Dinge aus Gott ein notwendiges sei, oder dass Gott desselben bedürfe, so kann doch andrerseits nicht geleugnet werden, dass er den Dingen ein nicht nur scheinbares, sondern wahrhaftes Dasein mehr zuschreibt, als der Pantheismus gestattet.

5. Dass aber *Augustin* dem letzteren viel näher stehen bleibt, als dessen Antagonisten dem Dualismus, das zeigt sich besonders in seiner Lehre vom Menschen. Dieser ist der Mittelpunkt der Schöpfung, weil er, was die Engel allein sind, mit der sichtbaren, aus Elementen zusammengesetzten Leiblichkeit verbindet. Der Geist oder die Seele des Menschen ist eine vom Leibe unterschiedene (de anim. et ej. orig. II, 2, 2), wenigstens relativ einfache (de trinit. VI, 6, 8), darum unsterbliche (Soliloq.; de immort. an.) Substanz, die mit dem Leibe so verbunden ist, dass sie überall ganz präsent ist, obgleich bestimmte Organe bestimmten Funktionen, so das vordere Gehirn der Empfindung, das hintere der Bewegung u. s. w. dienen (de genes. ad lit. VII, 13). Ausserdem erscheint aber der Geist auch unabhängig von dem Leibe, so dass in ihm sieben verschiedene Stufen unterschieden werden können, deren drei unterste, *anima de corpore, in corpore, circa corpus*, schon *Aristoteles* richtig unterschieden habe, zu denen aber noch *anima ad se, in se, ad Deum, in Deo* hinzukommen (de immort. an.; de quantit. an.). Den eigentlichen Kern und Mittelpunkt der geistigen Persönlichkeit bildet der Wille des Menschen; der Mensch ist eigentlich nichts anderes als Wille (Civ. Dei XIX, 6). Da der Mensch wie alle Dinge Produkt des Seins und Nichtseins ist, so kann der Wille entweder jenes, d. h. den göttlichen Willen in sich walten lassen, und dann ist er wahrer oder freier Wille; oder aber er kann sich von dem Sein abwenden, dann ist er nichtiger (Eigen-) Wille und ist unfrei. Versteht man mit *Augustin* unter Freiheit das Erfülltsein mit dem göttlichen Willen, die *bona boni necessitas*, so ist es nicht unmöglich, ja nicht einmal schwer, die Freiheit des Menschen mit der göttlichen Allmacht und Allwissenheit zu vereinigen. Dieser Begriff der Freiheit ist es nun, welcher den Streit mit *Pelagius* zu einem unversöhnlichen machen musste, auch wenn das Sichhineinmischen eines Juristen *(Coelestius)* ihn nicht verbittert hätte. Dem in mönchischer Entsagung Erzogenen war

der grelle Gegensatz von einem Leben ganz ausser der Gnade und Kirche und einem in beiden mehr fremd geblieben, die Gefahr aber stolzer Werkheiligkeit viel näher gerückt, als dem *Augustin;* dem Gliede ferner der Britannischen Kirche, die sich orientalischen, namentlich antiochenischen Einflüssen stets offen erhielt, musste der formelle Freiheitsbegriff eines *Theodor* und *Chrysostomus* der geläufige sein. Diese formelle Freiheit, das *aequilibrium arbitrii,* in dem jeder Mensch sich ebenso gut für das Gute wie für das Böse entscheiden kann, ist dem *Augustin* ein unchristlicher Wahn. Unchristlich; denn könnte jeder das Gute erwählen, wozu dann ein Erlöser? Ein Wahn; denn in der Wirklichkeit sind die Handlungen des Menschen unausbleibliche Früchte eines guten oder schlechten Baumes. Der natürliche Mensch, d. h. der von sich aus oder das Seine will, ist böse, ist Sklave. Nur die göttliche Gnade, teils als vorhergehende, teils als wirkende, teils als unterstützende, teils endlich als die Ausdauer *(donum perseverantiae)* verleihende, welche alle früheren Wirkungen besiegelt, macht den Menschen frei. Welcher es wird, hängt darum lediglich von Gott ab. Er prädestiniert dazu, wen er will. Die Übrigen haben sich nicht zu beklagen, wenn er sie in dem Zustande lässt, in dem sie sich befinden. Nur Gottes beständiges Wirken befähigt den Menschen Gutes zu thun; eigentlich nicht zu thun, denn der Mensch ist dabei ganz passiv, die Gnade ist unwiderstehlich (de corr. et grat.). Gott giebt sie nicht, weil wir sie wollen, sondern wir wollen sie, weil er sie giebt (Ep. 177, 5). Alles dies sind notwendige Folgerungen daraus, dass die Erhaltung eine fortwährende Erschaffung aus nichts ist. In einer völlig unselbständigen Welt kann kein Teil derselben Selbstthätigkeit zeigen. Gemildert erscheinen übrigens diese Behauptungen, wenn *Augustin* sagt: *Qui te creavit sine te non te justificabit sine te,* und in anderen ähnlichen Aussprüchen, zu denen seine praktische, allem Quietismus abholde Natur ihn brachte. Ob ein Mensch zu den Auserwählten gehört, kann aus einzelnen guten Werken nicht ersehen werden: der beste Beweis dafür ist das *donum perseverantiae* (de corr. et grat. 12—13).

6. Die Unfähigkeit zum Guten, und also das Verworfensein aller derer, die Gott nicht von der Sünde frei macht, ist ein Faktum. Es ist dies aber nicht das ursprüngliche, von Gott gesetzte Verhältnis. Vielmehr war der Mensch, der zunächst, damit alle Menschen Blutsverwandte seien, als ein Mensch existierte (Civ. Dei XII, 21), ursprünglich in einem Zustande, in welchem er auch nicht sündigen konnte. Bestimmt dahin zu gelangen, wo er gar nicht mehr sündigen kann, vom *posse non peccare* zum *non posse peccare,* sollte er in Gehorsam gegen Gott das *posse peccare* und damit auch die Sterblichkeit in sich tilgen (de corr. et grat. 12, 13; de pecc. mer. I, 2, 2). Dies aber geschah

nicht. Vielmehr erkaltete die Gottesliebe in dem Menschen, und den schon Gefallenen brachte die Versuchung des vor ihm gefallenen Teufels zum vollständigen Abfall, dessen Strafe, die Unfähigkeit zum Guten, sich auf alle Menschen fortpflanzte, die im Keimzustande in Adam existiert, und also gesündigt hatten (Civ. Dei XIV, 11; de corr. et grat. 12, 37; 6, 9). Dass *Augustin* sich nur zaghaft für den Traduzianismus (Generatianismus) der Seele ausspricht, der zu seiner Theorie von der Erbsünde so gut passt (vgl. Ep. 190; ad Opt. 4, 14, 15), und oft zwischen ihm und dem Kreatianismus oder auch der Präexistenzlehre schwankt (vgl. u. a. Retract. I, 1), hat seinen Grund vielleicht darin, dass des *Tertullian* Beispiel zu zeigen schien, dass der Traduzianismus die Körperlichkeit der Seele behaupten müsse. Die Nachkommen des gefallenen Menschen, in der Begierlichkeit erzeugt und so gleichsam vergiftet, sind zum guten unfähig. Schwieriger als dies ist einzusehen, wie der nicht sündig geborene ursprüngliche Mensch von Gott abfallen konnte. In demselben Maasse nämlich, als *Augustin* dem Menschen alle Selbstthätigkeit abspricht, muss die Entstehung des Bösen, d. h. der Selbstsucht unmöglich erscheinen, wie dies von jeher der konsequente Pantheismus erfahren hat. *Augustin*, der nicht so weit geht wie dieser, streift doch oft daran, das Böse zu leugnen. So wenn er Neigung zeigt, das Böse als Abwesenheit, nicht als Gegensatz des Guten zu fassen (Civ. Dei XI, 9), oder wenn er sagt, dass das Böse nur an dem Guten vorkomme (de lib. arb. III, 13), dass es nichts Positives sei und darum keiner *causa efficiens* bedürfe, nur eine *causa deficiens* habe, ein *incausale* sei, dass das Böse kein Thun, sondern ein Unterlassen sei, dass man das Böse aus demselben Grunde nicht erkenne, aus dem man die Finsternis nicht sehe u. s. w. (Civ. Dei XII, 7, 9 u. a. a. O.). Die ungeheure Gewalt der Sünde drängt ihm zwar oft das (antipantheistische) Geständnis ab, dass das Böse eine positive, Gott sich entgegenstellende Macht sei; aber die Furcht, ein Sein ausser Gott anzunehmen, lässt ihn immer wieder dazu zurückkommen, das Böse als blossen Schatten im Gemälde der Welt, als des Kontrastes halber Notwendiges zu fassen, d. h. eigentlich seine Realität zu leugnen. Die Schwierigkeiten, in welche die Augustinische Lehre von der absoluten Selbstlosigkeit der Kreatur verwickelte, förderten das Gedeihen des Semipelagianismus. Zwar in der Form, in welcher derselbe bei *Cassianus* auftrat, ward er verdammt; gleichzeitig aber wurden auch die Prädestinatianer (wahrscheinlich reine Augustinianer) für Ketzer erklärt. Der kirchliche Augustinismus in der Schrift de vocatione gentium, die möglichenfalls den späteren Papst *Leo* den Grossen zum Verfasser hat, ist schon gemildert. Später ward es sogar kirchliche Regel: *Augustinus eget Thoma interprete.*

7. Das Mittel, wodurch der Mensch der Gnade teilhaft wird, der Glaube, ist bei *Augustin* nicht ein selbstthätiges Aneignen, sondern eine reine Gnadengabe, eine übernatürliche Erleuchtung (de pecc. merit. I, 9; de praedest. sanctt. II, 12), in welcher der Mensch seines Begnadigtseins gewiss wird. Eben darum bildet den eigentlichen Inhalt des Glaubens die Lehre von dem Mensch gewordenen Sohn Gottes, von welcher die heidnischen Philosophen nicht, wie von der Trinität wohl, eine Ahnung hatten. Da nun bloss jenes Handeln einen Wert hat, das eine Bethätigung des Glaubens ist, so folgt, dass auch die gepriesensten Tugenden der Heiden wertlos, ja Laster sind (Civ. Dei XIX, 25). Erst bei den Christen wird durch die wahre Grundlage die Tapferkeit zur Märtyrerfreudigkeit, die Mässigkeit zur Ertötung der Triebe u. s. w. Der Menschgewordene ist aber nicht nur für den Einzelnen der Befreier von Sünde und Schuld, sondern für die Menschheit als Ganzes ist er das eigentliche Zentrum, das eben deswegen im Mittelpunkt ihrer Geschichte erscheint, ein Ziel derer, die vor ihm, ein Ausgangspunkt für die, die nach ihm leben (de vera relig. 16; de grat. et lib. arb. 3, 5). Durch die ganze Geschichte der Menschheit, welche sich entsprechend den sechs Schöpfungstagen in sechs Perioden teilt, in deren letzter wir leben, geht der Gegensatz der Begnadigten, welche den Gottesstaat, die *civitas Dei*, und derer, die sich selbst verdammten, und so den Staat der Welt oder des Teufels bilden; jene sind Gefässe der Barmherzigkeit, diese des Zorns (Civ. Dei XV, 1 ff.); bei jenen herrscht die Gottesliebe, bei diesen die Selbstliebe (ibid. XIV, 28). Kain und Abel (nach dessen Tode Seth) zeigen schon diesen Gegensatz, welcher zuletzt in der sittlichen Verkommenheit des römischen Staates und der ihr entgegentretenden Christengemeinde seinen Brennpunkt zeigt (ibid. XVIII, 2). Überhaupt ist der Staat, diese nur für den gefallenen Menschen notwendige Ordnung, dazu bestimmt, unnütz zu werden. So lange er dies nicht ist, hat die Kirche, die über ihm stehende Friedensanstalt, auch den Frieden zwischen Obrigkeit und Unterthanen zu fördern. Das Weltgericht, und nach ihm die von den Auferstandenen bewohnte neue Erde, ist das Ziel der Geschichte. Die Verdammnis, leiblich und geistig zugleich, ist wie die Seligkeit der Auserwählten ewig (ibid. XXI, 9, 10, 23, 28; XIX, 28). Die letztere besteht in der vollständigen Erkenntnis Gottes und seiner Weltregierung, und eben deswegen wird weder die Erinnerung an das eigene Leiden noch die Strafe der Verworfenen den betrüben, der alles mit den Augen der Wissenschaft schauen wird (ibid. XXII, 29, 30).

§ 145.

Mit dem Siege des (gemilderten) Augustinismus schliesst die dogmenbildende Thätigkeit der Gemeinde ab. Weitere Dogmen festzustellen war nicht nötig; denn was unveränderliche Lehre sein soll, das ist gefunden. Auch war es weiterhin nicht mehr möglich; denn mit dem Zurücktreten der republikanischen Kirchenverfassung fiel auch die Sicherheit weg, dass nur das Dogma, und nicht zugleich die Art, wie sich ein Subjekt dasselbe begründete, zu kanonischem Ansehen kommen werde. Wo später, zu einer Zeit, deren Aufgabe nicht ist, Dogmen zu machen, sondern denselben eine bestimmte Form zu geben, päpstliche Autorität Dogmen festzustellen versucht hat (z. B. Transsubstanziation, *conceptio immaculata virginis)*, sind es Theologumena gewesen, die man zu Dogmen stempeln wollte. Man vergass dabei, dass bei den Dogmen das *κήρυγμα*, die ursprüngliche Offenbarung, bei Theologumenen dagegen das daraus gemachte Dogma den Stoff für die philosophische Reflexion darbietet, und dass sich eben deswegen Dogma und Theologumenon wie Lehre und Begründung, wie Urteil und Urteilsgründe verhalten. Was der Kirche nach zu Stande gebrachtem Dogma zunächst obliegt, ist, sich in den Lehrbegriff einzuleben und an die Verfassung zu gewöhnen, die sie sich, und durch welche sie sich selbst gebildet hat. Sie muss gerade wie früher die Gemeinde, ehe sie zur Kirche ward, in sich erstarken, um eine Wirksamkeit nach aussen beginnen zu können. In wem philosophischer Geist lebt, d. h. wer seine Zeit versteht, wird darum nicht sowohl auf die Lösung neuer Aufgaben ausgehen, als darauf, das bisher in der Philosophie Erörterte zu erhalten und zu befestigen. Dies geschieht, indem durch Sammlungen, Kommentare und Übersetzungen die Ergebnisse der bisherigen Spekulation immer grösseren Kreisen zugänglich, und immer mehr zu allgemein anerkannten Wahrheiten werden.

§ 146.

Verglichen mit der dogmenbildenden Thätigkeit ist die zusammenstellende und kommentierende eine formelle; daher das Ansehen gerade der Schriften des Altertums, die die Regeln für die Form der Wissenschaft feststellen, und gerade des Philosophen, welcher der alles umfassende Polyhistor gewesen war. *Plato* fängt an gegen den *Aristoteles*, namentlich gegen den Logiker *Aristoteles* zurückzustehen; und wo der Platonismus die höchste Autorität bleibt, da ist er es in der Form, die er durch *Proklos* erhalten hatte, bei dem (s. § 127 und 130) das Aristotelische Element so hervortrat. In der morgenländischen Kirche machen sich bemerklich: *Nemesius* (de natura hominis; u. a. in der

Bibl. vet. patr. Paris 1609, vol. VIII, erschienen; her. von *C. F. Mathaei*, Halae 1802; bei *Migne* Bd. 40; eine alte lateinische Übersetzung, her. von *Holzinger*, Prag 1887), in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts Bischof von Emesa, dessen Argumentationen Aristotelische und biblische Aussprüche seltsam mischen; *Aeneas von Gaza*, dessen um 487 verfasstes Gespräch Theophrastus den *Nemesius* öfter mit Platonischen, ebenso aber auch die Neuplatoniker mit biblischen Gründen bestreitet; *Zacharias Scholasticus*, der als Bischof von Mytilene auf dem Konzil zu Konstantinopel 536 thätig war, und dessen Dialog Ammonius besonders die Ewigkeit der Welt bekämpft. Dies letztere thut auch, obgleich er viel mehr Aristoteliker ist als die bisher Genannten, der Alexandriner *Johannes (Philoponos* wie die Mitwelt, *Grammaticus* wie er selbst sich zubenannte), dessen im 6. Jahrhundert geschriebene Kommentare zu Aristotelischen Schriften erhalten und öfter, namentlich in Venedig gedruckt sind (in Aristotelis Physicorum libros comm. ed. *Hier. Vitelli*, Berol. 1887—1889, der Comm. in Aristotelem graeca, vol. XVI, XVII). Sein etwas jüngerer Zeitgenosse *Simplicius* kommentiert den *Aristoteles* mehr im Sinne der Neuplatoniker, und ist, soweit seine Schriften erhalten sind, für die Geschichte der Philosophie von grossem Wert. (Einzelne jetzt auch in den eben genannten Comm., ed. *Mich. Heyduck* und *H. Diels).* Nicht, wie einige gemeint haben, *Synesius* (375—414), der Schüler der *Hypatia*, sondern ein in der Schule der mystischen Neuplatoniker gebildeter Christ ist der Verfasser der Schriften, die unter dem Namen des *Dionysius Areopagita* bekannt sind (oft gedruckt; in *Mignes* Patrolog. curs. compl., Bd. III, IV). So nach *J. G. V. Engelhardt* (Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übs., 2 Bde., Sulzb. 1823). Dagegen suchte *Franz Hipler* (Dionysius der Areopagite, Regensb. 1861) nachzuweisen, dass der Verfasser dieser Schriften früher gelehrt haben müsse, da er dem *Gregor von Nazianz* schon bekannt sei. *Ed. Böhmer* (s. Damaris Bd. II, Stettin 1864) stimmte ihm bei, und gab einen guten Abriss der Lehren des merkwürdigen asketisch-mönchischen Philosophen (eine vortreffliche auch bei *G. E. Steitz*, in den Jahrbb. f. dtsch. Th., XI, 1866). Auch die neueren Untersuchungen von *A. L. Frotingham* (Stephen bar Sudaili, the Syrian Mystic and the book of Hierotheos, Leyden 1866), sowie von *F. Hipler* (De theol. libror. qui sub Dion. Areop. nomine feruntur, I—IV, Braunsberg 1871—1885), *A. Jahn* (Dionysiaca, Altona und Leipzig 1889) u. A. haben keine Entscheidung gebracht. (Man vgl. *A. Harnack*, in der Dogmengeschichte, II, 426). Die uns erhaltenen Schriften (über mystische Theologie, über Gottesnamen, über die himmlische Hierarchie, über die kirchliche Hierarchie, Briefe) versuchen mit Hilfe der Triaden, die dem *Porphyrius*

und *Iamblichos* abgeborgt wurden, das Esoterische der christlichen Lehre zu konstruieren, als deren Ziel die völlige Vereinigung mit Gott dargestellt wird. Wie grossenteils, so zeigt auch hier die Mystik pantheistische Anklänge. Gott wird nämlich als das alleinige Sein gefasst, dem eben darum alle Bestimmungen als Beschränkungen abgesprochen werden. Diesen Sinn hat es, wenn die „negative" Theologie über die positive gestellt wird, weil sie die Prädikate des Endlichen, die als solche Schranken bezeichnen, Gott (als dem ganz positiven Sein) abspricht. Im Gegensatz zu ihm ist das Böse blosse Schranke, Mangel, und es kommt ihm gar kein Sein zu. Ganz besonders ist berühmt geworden die Gliederung der Engelwelt in drei Triaden oder die himmlischen Hierarchieen, hinsichtlich welcher dem Schüler des in den dritten Himmel entrückten Apostels die beste Kunde zugetraut ward. *Seraphim Cherubim Throni,* dann *Dominationes Virtutes Potestates,* endlich *Principatus Archangeli Angeli* steht hinfort als die abwärts gehende Stufenfolge unwandelbar fest; nur den *Principatus* wird von Einigen, z. B. *Gregorius* dem Grossen, die Stelle vor den *Potestatibus* angewiesen, so dass dann anstatt ihrer die *Virtutes* an der Spitze der dritten Ordnung (Hierarchie) stehen. Das Alte Testament hat die Seraphim und Cherubim, der Kolosser- und Epheserbrief die fünf folgenden Stufen gegeben, wozu dann endlich die häufig nicht nur von Christen, sondern auch bei *Porphyrius* erwähnten Erzengel und Engel kommen. Dabei will aber *Dionysius* durchaus nicht, dass die Rangordnung durch die successive Emanation einer Klasse aus der anderen erklärt werde, sondern jede derselben ist unmittelbar aus Gott hervorgegangen oder vielmehr von ihm geschaffen. Der Schöpfungsbegriff wird nämlich mit der grössten Entschiedenheit festgehalten, woher auch *Dionysius* in der Folgezeit immer als Autorität gegen die Neuplatoniker angeführt wird. Als eifriger Verehrer schliesst sich an den Areopagiten der Abt *Maximus* (um 580—662), mit dem verdienten Ehrennamen *Confessor* geziert, der in seinen Werken (ed. *Combefisius,* II Vol., Paris 1675, wozu ergänzend: *Fr. Oehler,* Anecdota graeca, Tom. I, Hal. 1857; bei *Migne* Bd. 90 und 91) das letzte, aber glänzende Aufflackern des spekulativen Geistes in der griechischen Kirche zeigt. Dass Gott sich durch die beiden Bücher der Natur und Schrift offenbart; dass er nur durch negative Prädikate zu beschreiben ist; dass der Logos die primitiven Ursachen aller Dinge in sich befasst; dass alles wahre Sein gut, und darum das Böse weder ein Sein noch ein Objekt des göttlichen Wissens und Wollens sei; dass die Inkarnation auch ohne den Sündenfall des Menschen stattgefunden hätte, weil sie nur der Gipfelpunkt der vorhergehenden Offenbarung ist; dass Sinn, Verstand *(ratio)* und Vernunft *(intellectus)* die drei Stufen der Erkenntnis bilden, dass das allendliche

Ziel der allgemeine Sabbath, an dem alles in Gott eingehen werde u. s. w. — das sind Behauptungen des *Maximus*, die in der Folgezeit (s. § 154) eine wichtige Rolle spielen. — Das grosse Ansehen, welches *Johannes von Damaskus*, der vor 754 starb, in der orientalischen Kirche noch heute geniesst, dankt er nicht seiner Tiefe und Originalität. Vielmehr zeigen seine Werke (ed. *Lequien*, 2 voll., Paris 1712 und 1748; bei *Migne* Bd. 94—96. Vgl. *J. Langen*, Joh. v. D., Gotha 1879) einen blossen, oft geistlosen Sammlerfleiss, mit dem er zusammenstellt, wie die Philosophen definiert, wie die Peripatetiker eingeteilt, wie die Kategorieen die Väter angewandt haben, welche Häresien aufgetreten sind, endlich welche Lehren für orthodox galten. Er wollte aber auch nichts eigenes geben, und es bedurfte auch in jener Zeit keiner neuen Erzeugnisse des philosophierenden Geistes. Ein Repertorium der Lehren der Väter war Bedürfnis, und ihm hat der Damaszener abgeholfen, indem er aus der patristischen Thätigkeit die abschliessende Summe zog. Die lateinische Übersetzung seiner Dialektik ist deshalb auch für die Scholastik der römischen Kirche von einiger Bedeutung geworden. Wie er selbst schon, so haben die nachfolgenden griechischen Theologen sich viel mit Polemik gegen die Muselmänner beschäftigt. Polemisches und Apologetisches ist das Einzige, was die griechische Kirche noch hervorbringt, auch in dieser Hinsicht von dem primitiven (Gemeinden-) Zustand sich weniger entfernend, d. h. minder entwickelt als die römische.

§ 147.

Auch im Abendlande hört in dieser Zeit die schöpferische Thätigkeit des philosophierenden Geistes auf. Des *Claudianus Ecdicius Mamertus*, eines Presbyters zu Vienne in Gallien, Schrift de statu animae (ed. *Mosellanus*, Basil. 1504; ed. *Barth*, Cycn. 1655; rec. *Aug. Engelbrecht*, Wien 1885), in welcher er die Lehre von der Körperlichkeit der Seele mit Anwendung der Aristotelischen Kategorieen bestreitet, ist ohne Bedeutung und Einfluss. Den letzteren hat auch auf die Kirche, obgleich er nicht zu ihr gehört, in sehr hohem Grade gehabt *Martianus Mineus Felix Capella* aus Karthago, dessen nach den Meisten im J. 460, vielleicht aber einige Dezennien früher geschriebenes Satyrikon (Vicent. 1499, dann oft herausg.) in neun Büchern einen kurzen Abriss aller damals bekannten Wissenschaften enthält. Eingekleidet in die Erzählung von der Hochzeit des Merkur mit der Philologie, ist dieser Abriss eine Kompilation aus den Schriften des *Aristides Quintilianus*, *Plinius* und vor allen *Varros*. — Bald nach ihm lebt *Anicius Manlius (Torquatus?) Severinus Boëthius (Boëtius)*, geb. um 480, hingerichtet 525, dessen bedeutender Einfluss auf die spätere Philosophie sich nicht sowohl auf seine im eklektischen Geiste geschriebene

ethische Originalschrift (de consolatione philosophiae libri V), als vielmehr auf die Übersetzungen aller, und seine Kommentare zu einigen analytischen Schriften des *Aristoteles* sowie zu der des *Porphyrius* gründet, wodurch er u. A. der Schöpfer der späteren, zum Teil noch der heutigen Terminologie geworden ist. Dass die im Mittelalter hochgeachtete Schrift de trinitate, ferner die, welche, da sie sieben ausgewählte schwierige Fragen betrifft, de hebdomadibus genannt worden ist, sowie die Schriften de fide christiana und de duabus naturis in Christo, ihm zugehören, hat gegen *F. Nitzsch* (Das System des Boethius, Berlin 1860), *H. Usener* (Anecdoton Holderi, Bonn 1877; vgl. *Joh. Dräseke*, Boethiana, in der Ztschr. f. w. Th., 31, 1888) höchst wahrscheinlich gemacht. Es ist sogar, allerdings gewiss mit Unrecht, bezweifelt worden, ob er Christ war; dass er kein sehr eifriger war, geben selbst die zu, die ihn für einen halten. Seine sämtlichen Werke sind zuerst 1492 in Venedig, dann in Basel 1546 und später sehr oft, auch in *Mignes* Patrologie, Bd. LXIII, LXIV, erschienen. — Wie *Martianus Capella*, so hat auch *Magnus Aurelius Cassiodorius* (um 470—570) eine encyklopädische Übersicht der Wissenschaften gegeben. (Die Genfer Ausgabe seiner Werke vom J. 1650 hat aus der Princeps, Paris 1584, die Anmerkungen des *Fornerius*, sowie die des *Brosseus* vom J. 1609 aufgenommen; Opera ill. *J. Garetius*, Rotomagi 1679; Venedig 1729; bei *Migne* Bd. 69, 70). Sie haben die spätgriechische (von *Varro* um die Architektur und Medizin erweiterte) Tradition der *ἐγκύκλιος παιδεία* zu einem festen Besitz für das Mittelalter gemacht, demzufolge der systematische Unterricht zuerst die drei *artes (Grammatica, Dialectica, Rhetorica,* zusammen auch *Logica,* auch wohl *scientiae sermocinales* genannt), dann die vier (schon im Platonischen Protagoras aufgezählten) *disciplinae (Arithmetica, Geometria, Musica, Astronomia,* zusammen *Mathematica,* auch wohl *scientiae reales*, schon von *Beda* und *Alcuin,* besonders aber später *Physica* genannt) befassen, oder sich als *trivium* und *quadrivium* gestalten müsse. (Später sollten den Namen und das Objekt dieser „sieben freien Künste“ die Gedächtnisverse: „Gram. loquitur, Dia. verba docet, Rhet. verba colorat, Mus. canit, Ar. numerat, Geo. ponderat, Ast. colit astra“ einprägen). — Was der Damascener für die orientalische, das und viel mehr ward für die abendländische Kirche der im J. 560 geborene Spanier *Isidorus (Hispalensis,* weil er die letzten sechsunddreissig Jahre seines Lebens, bis 636, als Nachfolger seines Bruders das Bistum Sevilla bekleidete). Ausgezeichnet durch Geist, Frömmigkeit und kirchlichen Eifer, hat er durch eisernen Fleiss alle der lateinisch sprechenden Welt zugänglichen Kenntnisse sich angeeignet, und so sehr als Autorität gegolten, dass spätere Päpste daran

denken konnten, ihn als fünften lateinischen *doctor ecclesiae* dem *Hieronymus, Ambrosius, Augustinus* und *Leo* zuzugesellen oder anstatt des *Ambrosius* als vierten zu zählen, und dass viel später verfasste historische und medizinische Schriften sich mit dem Glanze seines Namens zu schmücken suchten, dem ja auch die bekannte spanische Sammlung kirchlicher *canones* (die sog. Isidorischen Dekretalen) einen Teil ihres Erfolges dankt. Seine Sententiarum libri tres (das vierte Buch ist untergeschoben) enthalten in einer Reihe teils von ihm selbst, teils von früheren Kirchenlehrern (*Augustinus, Leo* u. A.) formulierter Sätze die ganze Heilslehre. Sie werden daher oft als *de summo bono* citiert. Sie fassen zusammen, was auf den grossen Konzilien, das Chalcedonische mit einbegriffen, festgestellt war, und erkennen namentlich das Athanasianum an. Die Aufgabe ist hier noch nicht, wie bei den späteren Summen (s. § 167), Kontroversen und Winke zu deren Lösung, sondern nur solches zu enthalten, was unbestritten bei allen Rechtgläubigen gilt. Eben darum wird auch nicht angegeben, wer jedem Satz diese Form gegeben habe. Es ist ein musivisches, aber vortreffliches Gemälde dessen, was bald nach *Leo* des Grossen Tode als kirchliche Lehre galt, will nur geben was geglaubt wird, durchaus nicht erörtern, wie es sich zur Vernunft verhält. Schwerlich erwartet, wer an *Isidors* Synonymorum libri duo tritt, darin ein asketisches Wechselgespräch zwischen dem ob seiner Sünde verzweifelnden Menschen und der tröstenden Vernunft. Die Nebentitel, de lamentatione animae und Soliloquium, sind offenbar besser gewählt. Die historischen Schriften, die praktischen Ratschläge für Geistliche, die an die Juden gerichteten apologetischen Betrachtungen haben lange nicht so mächtig gewirkt, wie die Hauptschrift *Isidors*, zu der sich de natura rerum und de ordine creaturarum als physikalische und theologische Vorarbeiten verhalten. Auch dieses Hauptwerk ist durch Lieblingsuntersuchungen seines Verfassers zu einem Titel gekommen, der viel weniger verspricht als es leistet. Die Etymologiarum libri XX (auch wohl und zwar besser Origines genannt) enthalten nämlich eine vollständige Realencyklopädie, die für Jahrhunderte die fast einzige Quelle wurde, aus der man Notizen schöpfte. Die darin abgehandelten Gegenstände sind: Grammatik, Rhetorik und Dialektik, die vier mathematischen Disziplinen, Medizin, Gesetze, Schreib- und Bücherkunde, Gott und Engel, Kirche und Sekten, Völker und Sprachen, Menschen, Tiere, die Welt und ihre Teile, die Erde und ihre Teile, Gebäude, Steine und Modelle, Landwirtschaft, Krieg, Schiffahrt, Hausgeräte. Sucht man, wie einige Herausgeber gethan haben, zu jeder Stelle den klassischen oder geistlichen Autor, aus dem sie entnommen ward, so erstaunt man über die Belesenheit des Mannes. Es war begreiflich bei dem Einfluss

dieses Repertoriums, wenn es und wenn die übrigen Schriften seines Verfassers früher viele Abschreiber, später viele Herausgeber fanden. Bleibt man bei den Ausgaben der sämtlichen Werke stehen, so ist zuerst (denn die als *princeps* oft erwähnte Baseler Ausgabe von 1477 scheint nur die Etymologiae zu enthalten) *de la Bigne* zu nennen, dem wir die Pariser Ausgabe von 1550 danken. Nach ihm *Jo. Grial,* der auf Befehl *Philipps II.* die vollständigere Madrider Ausgabe 1599, 2 voll., Fol., veranstaltete, die 1776 wieder abgedruckt ist. Im J. 1602 erschien in Paris und ward 1617 in Köln abgedruckt die Ausgabe von *du Breul.* Endlich ist 1797—1803 auf Kosten des Kardinals *Lorenzana* in sieben Quartbänden die schöne römische Ausgabe erschienen, deren Herausgeber *Franc. Arevalus* in den ersten zwei Bänden unter der Überschrift Isidoriana sehr gründliche kritische, biographische und bibliographische Untersuchungen gegeben und im siebenten ein vollständiges Register hinzugefügt hat. Bd. 3 und 4 enthalten die Etymologieen, Bd. 5 fast nur allegorisch-mystische Betrachtungen über die heil. Schrift, ausserdem aber die Differentia verborum et rerum und de ortu et obitu Patrum. In Bd. 6 finden sich contra Judaeos, Sententiae, de officio ecclesiasticorum, Synonyma, Regula monach., Epp. de ord. creat.; im 7. endlich die historischen Schriften, Chronicon, de regib. Goth., de viris illustr., und als Anhang Unechtes.

§ 148.

Mit der Philosophie der Kirchenväter schliesst die erste Periode der mittelalterlichen Philosophie ab, die, weil in jener die gnostische und die neuplatonische Philosophie als Momente enthalten sind, *a potiori* als die patristische oder als die Periode der Patristik bezeichnet werden kann. Zwar nicht die drei betrachteten Richtungen, wohl aber ihr Verhältnis untereinander kann verglichen werden mit dem, was die erste Periode der griechischen Philosophie (§ 18—48) gezeigt hatte. Wenn *Origenes* mit den Waffen, die er bei *Ammonius* führen lernte, die Gnostiker, und *Athanasius* mit Gründen, die er dem *Origenes* entnahm, die Arianer bekämpft; wenn *Augustin* durch *Plotin* und *Porphyrius* vom Manichäismus befreit wird, und der Areopagite mit dem *Proklos* abgelernten Formeln nachzuweisen versucht, dass die christliche Lehre die wahre Weisheit enthalte; und wenn doch auf der anderen Seite die bedeutendsten Neuplatoniker, indem sie gar keinen Unterschied zwischen den Gnostikern und den Kirchenvätern machen, auch an den letzteren den Welthass und die Weltverachtung, den Mangel an Schönheitssinn und dgl. mehr tadeln: so ist dies einzig so zu erklären, dass die Kirchenväter so über beiden stehen, wie *Empedokles* über den Eleaten und Physiologen gestanden hatte.

Der mittelalterlichen Philosophie zweite Periode.

(Die Scholastik).

C. E. Bulaeus, Historia universitatis Parisiensis etc., Paris 1665—73 VI voll., Fol. *Barth. Hauréau*, De la Philosophie scolastique, Paris 1850. *Ders.*, Singularités historiques et litéraires, Paris 1861. *Ders.*, Histoire de la Philosophie scolastique, 2 Theile in 3 Bdn., Paris 1877—1880. *Ders.*, Notices et Extraits de quelques manuscr. lat. de la Bibl. Nation., 6 Bde., Paris 1890—1893. *W. Kaulich*, Geschichte der scholastischen Philosophie, 1. Thl., Prag 1863. *A. Prantl*, Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig, Bd. II 1861, 2. Aufl. 1885; Bd. III, IV 1867, 1870. *Alb. Stöckl*, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde., Mainz 1862—66. *J. E. Erdmann*, Der Entwickelungsgang der Scholastik, in d. Z. f. wiss. Theol., VIII, 1865. *H. Reuter*, Gesch. der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 2. Bde., Berlin 1875, 77. *H. Denifle* u. *Fr. Ehrle*, Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des M.-A.'s, Berlin 1885 f., Freiburg 1888 ff. *H. Siebeck*, Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, in der Ztschr. f. Ph., N.-F. 93—95, 1888, 89. *Ders.*, Zur Psychologie der Scholastik, im Archiv f. G. d. Ph., I—III, 1888—1890. *Cl. Baeumker*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M.-A.'s, I, Münster 1892, ff. *K. Müller*, Ueber *Th. Zieglers* und *Chr. E. Luthards* Geschichtswerke über die christliche Ethik, im Archiv f. G. d. Ph., III, 1890.

§ 149.

Erst nachdem sie selbst weltliche Existenz gewonnen hat, oder zur Kirche geworden ist, kann die Gemeinde darauf ausgehen die Welt zu besiegen. Da sie aber jene Veränderung, wenigstens auch der Weltmacht dankt, so hindert dieses töchterliche Verhältnis zum Staat den rücksichtlosen Kampf, ohne den kein Sieg möglich ist. In der griechischen Kirche bleibt es bei diesem Verhältnis, und hört die Cäsaropapie nie ganz auf. Dagegen tritt die römische Kirche schon den erobernden Heiden gegenüber, noch mehr aber da, wo sie ihre Sendboten zu den heidnischen Völkern aussendet, als Geberin nicht nur des Glaubens, sondern auch der staatlichen Ordnung und Gesittung auf, und kommt so vielmehr in ein mütterliches Verhältnis zur weltlichen Macht. Wo dieses anerkannt wird, gehen Kirche und Staat ganz einen Weg und findet gegenseitige Anerkennung statt; wo nicht, da tritt mit Recht die Kirche solcher Impietät entgegen. Im Gegensatz zur orientalischen Staatskirche entwickelt sich im Occident der Kirchenstaat. Extensiv durch Missionen, denen meistens das Schwert des Eroberers die Bahn bricht, intensiv durch energische Päpste, die Macht der Kirche auszubreiten und zu mehren, oder alles unter geistliche Herrschaft zu bringen, das wird jetzt die Losung.

§ 150.

Die Aufgabe der Missionare der römischen Kirche ist eine ganz andere, als die der Apostel gewesen war. Nicht die frohe Botschaft

von dem Heil, das erschienen ist, sondern den Lehrbegriff der römischen Kirche haben sie dem Geiste der, namentlich der germanischen Völker zugänglich, ihre Verfassung denselben zur Gewohnheit zu machen. Dazu bedarf es nicht nur des apostolischen Eifers, sondern einer gründlichen Einsicht in das ganze System der Dogmen, und wieder einer grossen dialektischen Fertigkeit, um Lehren, die mit Hilfe einer Philosophie erzeugt waren, in der sich vereinigt hatte, was der klassische und orientalische Geist auf dem Höhepunkte ihrer Bildung gemeinschaftlich hervorgebracht hatten, um diese dem natürlichen, unverkünstelten Verstande roher Völker annehmbar zu machen. Es entstehen daher Missionsschulen, deren Zöglinge, wenn sie von einer zur andern wandern, sehr oft als Lehrer und Schüler zugleich wirken, und frühe den längst für Schullehrer gebräuchlichen Namen *scholastici* bekommen.

§ 151.

Wie dem Drange der Gemeinde, Kirche zu werden, die patristische Philosophie, so entspricht dem Verlangen der Kirche, ihren Dogmen und ihrer Verfassung bei dem natürlichen denkenden Menschen Eingang zu verschaffen, eine Philosophie, die wegen der Ähnlichkeit ihrer Aufgabe mit der jener Missionare mit Recht den Namen der Scholastik oder der scholastischen Philosophie erhalten hat. Ihre Repräsentanten haben nicht der Kirche zur Existenz zu verhelfen, sondern die Lehre derselben zu bearbeiten; sie sind daher nicht *patres*, sondern *magistri ecclesiae*. Ihre und der Kirchenväter Aufgabe kann zwar unter ein und dieselbe Formel gebracht werden, denn beide wollen, was der Glaube besitzt, der Vernunft zugänglich machen; nur heisst „Glaube“ bei den Kirchenvätern: was als Botschaft der Apostel in der Bibel steht, dagegen bei den Scholastikern: die von den Vätern festgestellten Dogmen. Die ersteren haben das Dogma gemacht, die letzteren haben es verständig zu ordnen und verständlich zu machen. Wenn daher das Philosophieren der Scholastiker immer von durch Autorität feststehenden Sätzen ausgeht, so ist dies keine Beschränktheit; es ist die notwendige Beschränkung auf ihre Aufgabe. Die Philosophie der Scholastiker ist kirchlich, daher auch ihre Sprache das (Kirchen-) Latein, die eigentlich katholische Sprache, vermöge der die Glieder der allerverschiedensten Völker gleichzeitig in ihrer (der Kirche) eignen Sprache das Evangelium vernehmen und auslegen. Wie die Kirche endlich von dem alles zusammenhaltenden Zentrum aus regiert wird, so muss man es charakteristisch nennen, dass auch die Wissenschaft bald ein anerkanntes Zentrum hat: Italien besitzt den päpstlichen Stuhl, Deutschland den Kaiserthron, Frankreich das „Studium“. Mit der verschiedenen Aufgabe der Kirchenväter und Scholastiker hängt es auch zusammen, dass,

während die Kirchenväter sich besonders an solche frühere Philosophen halten mussten, deren Lehren hinsichtlich des Inhaltes mit dem Evangelium die grösste Ähnlichkeit zeigten, die Scholastiker besonders solche Schriftsteller hoch stellen, aus denen in Bezug auf die Form am meisten zu lernen ist. Darum die Hochachtung vor logischen und encyklopädischen Werken, welche es erklärlich macht, dass, als später der ganze *Aristoteles* wieder bekannt wurde, dieser Vater der Logik, diese lebendige Encyklopädie aller Wissenschaften, der anerkannte Meister der Scholastiker wurde. Gleich anfänglich aber stehen unter den wenigen Büchern des Altertums, die nicht vergessen waren, einige der logischen Schriften des *Aristoteles* und die Einleitung des *Porphyrius* in der Übersetzung und mit den Kommentaren des *Boëthius* oben an. Die Analytiken und Topiken bleiben lange unbekannt. Des *Boëthius* Abhandlungen über den kategorischen und hypothetischen Schluss sowie über die Topik müssen ihre Stelle vertreten.

I.

Die Jugendperiode der Scholastik.

§ 152.

Das Ziel, nach welchem der mittelalterliche Geist strebt, die Welt den kirchlichen Interessen dienstbar zu machen, zeigt sich in der wunderbaren Erscheinung des fränkischen Kaiserreiches so sehr erreicht, dass alle späteren Versuche ihm näher zu kommen, mehr oder minder bewusst darauf ausgehen, jene Monarchie zu wiederholen. Das letzte Weihnachtsfest des achten Jahrhunderts zeigt eine Vermählung von Weltmonarchie und Welthierarchie, wie sie das Mittelalter inniger nicht wieder gesehen hat. Kaum vorbereitet findet *Karl* der Grosse die Aufgabe vor, die lediglich durch die Kraft seines Genies gelöst wird, welches sich ausserdem Aufgaben stellt, die erst viele Jahrhunderte später wieder hervortreten. Eben darum aber ist auch seine Leistung eine vorübergehende Erscheinung, welche als die Epoche machende den späteren Zeitaltern das unverrückbare Ziel ihres Strebens vor Augen stellt: einen Regenten der Christenheit, welcher zugleich Lehnsherr und liebster Sohn der katholischen Kirche ist.

§ 153.

H. Gehle, De Bedae venerabilis vita et scriptis, Lugd. Bat. 1835. *G. F. Wiggers*, in Niedners Ztschr. f. hist. Theol., XXVII u. XXIX, 1857 u. 1859. *K. Werner*, Beda der Ehrwürdige und seine Zeit, Wien 1875. — *F. Lorenz*, Alcuins Leben, Halle 1829. *Monnier*, Alcuin etc., Paris 1835. *K. Werner*, Alcuin und sein Jahrhundert, Paderborn 1876. *Andr. Fl. West*, Alcuin and the Rise of the Christian Schools, New-York 1892. — *Kunstmann*, Rhabanus Magnentius Maurus, Mainz 1841. *Ad. Ebert*, in

Bd. II des zu § 131 gen. Werkes, Leipzig 1880. — *M. F. Picavet*, De l'origine de la philos. scol. en France et en Allemagne, in der Bibl. de l'École des Hautes Études, Sect. des Sciences relig., P. I, Paris 1893.

Die scholastische Philosophie, als die Weltformel dieser Periode, beginnt ganz ebenso mit einem Manne, der durch die Kraft seines Genies das unmittelbar erfasst, was die auf ihn Folgenden langsam zu erarbeiten haben: die völlige Einheit nämlich des von den orientalischen und occidentalischen Vätern festgestellten Kirchenglaubens mit dem, was der Verstand erforscht, steht ihm so fest, dass er sich erbietet, jeden Zweifel gegen den ersteren vermöge des letzteren zu widerlegen. Dass dieser Epoche Machende, welcher verspricht, was in ihrer Vollendung die Scholastik leistet (s. § 205), einem der ihre Bildung von Rom empfangenden Völker angehört, kann nicht als etwas Zufälliges angesehen werden. War es doch diesen besonders wichtig, dass solche Übereinstimmung dargethan wurde. Dazu kommt, dass in seinem Vaterlande, zu einer Zeit, wo die wissenschaftliche Kultur überall sehr darniederlag, die Geistlichkeit eine rühmliche Ausnahme bildete. Die hibernische Weisheit war berühmt; hibernisch hiess die durchs *trivium* zum *quadrivium* fortschreitende Schulmethode. Von Irland pflanzte sie sich nach Schottland und England, von da auf den Kontinent fort. Die Namen *Beda* (673—735) und *Alcuin* (um 735 bis 804), welche die Schulen zu Weremouth und York geziert haben, gehören nicht nur ihrem Lande, sondern der Welt an. Des ersteren Gelehrsamkeit hatte einen solchen Ruf, dass die Nachwelt ein alphabetisch geordnetes Repertorium philosophischer, meist Aristotelischer Aussprüche, aus der sie ihre Citate zu schöpfen pflegte, ihm zuschrieb, obgleich darin Männer citiert werden, die lange nach ihm gelebt haben, wie *Gilbert, Avicenna, Averroës, Marsilius* u. a. (Diese Axiomata philosophica venerabilis Bedae [u. a. Ingolst. 1583] sind übrigens auch unter anderen Namen sehr oft erschienen. *Prantl* hat in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie [6. Juli 1867] das Verhältnis derselben zu den später gemachten, vollständigeren, nicht alphabetisch geordneten Repertorien, die unter dem Namen Auctoritates Aristotelis und ähnlichen sehr oft gedruckt worden sind, sehr gründlich erörtert und darin die scholastische, speziell thomistische Reaktion gegen die Renaissance nachgewiesen). Dass *Beda* einer seiner Schriften den Titel de rerum natura gab, scheint seine Hochachtung vor *Isidor von Sevilla* zu beweisen. *Alcuins* bediente sich *Karl* der Grosse, um in seiner Palastschule und auch sonst (namentlich in der von *Alcuin* gestifteten Schule zu Tours) Lehrer für sein Volk bilden zu lassen. Wie *Alcuin* für Frankreich, wo unter anderen *Fredegisus* (gest. 834) sein Schüler war, so ist *Rhabanus (Hraban) Maurus* (776—856) durch die Schule

von Fulda für Deutschland, der Anfänger nicht nur des gelehrten, sondern auch des philosophischen Interesses geworden. Unter *Alcuins* Schriften ist de ratione animae, unter denen des *Rhabanus* das encyklopädische Werk de universo, Libb. XXII, auch wohl de naturis genannt, sowie seine Kommentare zu des *Porphyrius* Einleitung und zur Aristotelischen Schrift vom Satz (deren Echtheit freilich bestritten wird), unter denen des *Fredegisus* endlich die de nihilo et tenebris, in der er durchführt, warum das Nihil ein Aliquid, nicht fruchtlos geblieben. Ein jüngerer Zeitgenosse dieser beiden, in Britannien geboren und gebildet, ist nun der, den man den Carolus Magnus der scholastischen Philosophie nennen möchte: *Erigena,* richtiger *Eriugena.*

A. Die Scholastik als Verschmelzung von Religion und Vernunft.

§ 154.

Eriugena.

F. Hjort, Johannes Scotus Erigena oder Vom Ursprunge einer christlichen Philosophie, Kopenhagen 1823. *F. A. Staudenmaier*, Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, 1. Thl. Frankf. a. M. 1834. *St. René Taillandier*, Scot. Erigena et la philosophie scolastique, Strassb. 1843. *Th. Christlieb,* Leben und Lehre des Joh. Scot. Erigena, Gotha 1860. *Joh. Huber,* Joh. Scot. Erigena, München 1861. *G. Huber*, Der Logosbegriff des Joh. Sc. Erig., Leipzig 1884.

1. Dass die ältesten Handschriften bald den Namen *Johannes Scotus* (oder auch *Scotigena*), bald *Johannes Eriugena* (vgl. *Cl. Baeumker,* Ein Traktat gegen die Amalricianer, Paderborn 1893, S. 1, und den Nachtrag, im Jahrb. f. Phil. u. spek. Th. von *E. Commer,* VIII, 1893), oder später auch *Johannes Ierugena* (keine alte Handschrift liest *Erigena*) enthalten, hat Streitigkeiten über den Geburtsort dieses Mannes entstehen lassen. Ergene in England, Aire in Schottland, endlich Irland (*ἱερὰ νῆσος, Ἰέρνη*, Erin) streiten um die Ehre, die wahrscheinlich dem letzteren zukommt, wie er denn auch immer als Repräsentant der hibernischen Weisheit citiert wird. Geboren zwischen den Jahren 800 und 815, hat er 877 noch gelebt. Seine Kenntnis der griechischen Sprache sowie seine Hinneigung zum griechischen Dogma und zur Alexandrinischen Philosophie macht die Nachricht, dass er namentlich in Griechenland viele Reisen gemacht habe, verständlich, obgleich beides in seinem Vaterlande nicht unerhört war. Von *Karl* dem Kahlen nach Paris gerufen, hat er dort der Palast- oder einer anderen Schule vorgestanden. Er war wahrscheinlich Laie, und die Nachricht, dass er als Abt von Athelney oder nach Anderen von Malmesbury umgebracht sei, beruht wohl auf einer Namensverwechslung. Ebenso wenig steht es fest, dass er, von *Alfred* dahin gerufen, in Oxford gelehrt habe. Schon dass er überhaupt einen ganz neuen Standpunkt

geltend macht, dann aber die Art seiner Bekämpfung der *Gottschalk*schen Lehre von der doppelten Prädestination, die selbst *Hinkmar* von Rheims, der ihn zu seiner Schrift veranlasst hatte, tadelte, machte ihn der Geistlichkeit verhasst. Ihm wurde und wird zum Teil noch jetzt die wahrscheinlich von *Ratramnus* verfasste Schrift über das Abendmahl gegen *Paschasius Radbert* zugeschrieben, die auf Befehl der Geistlichkeit verbrannt ward. Die ohne päpstliche Erlaubnis veröffentlichte Uebersetzung des *Dionysius Areopagita* im Jahre 860 bewog den Papst *Nikolaus I.*, die Entfernung des *Eriugena* von Paris zu verlangen, die aber nicht erfolgte; denn im Jahre 873 war er gewiss noch in Frankreich. Sein Hauptwerk, die fünf Bücher de divisione naturae (*περὶ φύσεως μερισμοῦ*, auch als *περὶ φύσεως*, de naturis, peri fision merismu, periphisis u. s. w. citiert) wurde am 23. Jan. 1225 feierlich verbrannt und, weil man das Werk viel bei den Albigensern fand, verfolgt und dadurch sehr selten. Es ward im J. 1681 von *Th. Gale* zuerst veröffentlicht, im J. 1830 von *C. B. Schlüter* neu herausgegeben. Viel korrekter als beide Ausgaben ist die von *H. J. Floss*, welcher das Werk zugleich mit der Schrift über die Prädestination und der Übersetzung des Areopagiten im Jahre 1853 als 122. Band in *Mignes* Patrologiae cursus completus, mit den Vorreden von *Gale* und *Schlüter* dazu, herausgegeben hat. Nur den von *Gale* angezweifelten Kommentar zu *Martianus Capella* findet man in der *Floss*schen Ausgabe nicht. Diesen hat *Hauréau* in den Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibl. Nat. XX, Paris 1861, bekannt gemacht.

2. Der in der Schrift über Prädestination (I, 1) und auch sonst vom *Eriugena* ausgesprochene Satz, dass die wahre Religion auch die wahre Philosophie und umgekehrt sei, ist das Thema der ganzen scholastischen Philosophie. Die daraus sich ergebende Folgerung, dass jeder Zweifel gegen die Religion durch die Philosophie widerlegt werden könne, erschien damals noch als so unerhört, dass eine Versammlung fränkischer Geistlicher dies für Wahnsinn oder Gotteslästerung erklärte. Religion ist ihm in ihrem Verhältnis zur Philosophie, was Autorität zur Vernunft ist. Dem Range nach geht die Vernunft vor, ja selbst der Zeit nach, da ja, was die Autorität der Väter lehre, von ihnen mit Hilfe der Vernunft gefunden sei. Die Schwachen haben natürlich sich der Autorität zu unterwerfen, dagegen sollen die minder Schwachen sich um so weniger mit ihr begnügen, als die Bildlichkeit vieler Ausdrücke, ferner die nicht abzuleugnende Akkommodation der Väter an das Verständnis der Ungebildeten den Vernunftgebrauch als Korrektiv fordert (Div. nat. I, 69). Unter Vernunft ist aber nicht die bloss subjektive Ansicht, sondern das gemeinsame Denken zu verstehen, welches im Gespräch hervortritt, wo aus zwei Vernünften eine, indem

jeder der sich Unterredenden gleichsam zum andern wird (IV, 9). Das Organ dieses allgemeinen Denkens oder der eigentlichen Spekulation ist der *intellectus*, auch wohl *νοῦς* oder *animus* genannt, welcher über der *ratio* oder dem *λόγος*, und noch mehr über dem *sensus internus* oder der *διάνοια* steht, welche wieder unter sich die fünf äusseren Sinne und die Lebenskraft hat, die der Seele nur zukommen, weil sie mit dem Leibe verbunden. Das Eigentümliche der Spekulation wird von ihm bald darein gesetzt, dass sie nicht bei dem Einzelnen stehen bleibt, sondern stets das Ganze ins Auge fasst, womit dann Hand in Hand geht, dass sie sich über alle Gegensätze erhebt, bald wieder darein, dass darin der Wissende gewissermassen zum Gewussten werde, so dass also das spekulative Erkennen des *Eriugena* Einheit des Subjektiven und Objektiven ist (II, 20). Dabei wird seine Unmittelbarkeit sehr oft dadurch angedeutet, dass es als *intellectualis visio*, als *intuitus gnosticus* oder als *experimentum* bezeichnet wird.

3. Die Totalität alles Seins, bald *πᾶν*, bald *φύσις* (weshalb er im vierten Buche seine ganze Untersuchung *Physiologia* nennt), gewöhnlich *natura* genannt, zerfällt in vier Klassen: die ungeschaffene schaffende, die geschaffene schaffende, die geschaffene nicht schaffende, die weder geschaffene noch schaffende. Da von diesen die erste, der Grund alles Seins, und die vierte, der letzte Zweck, über den eben deswegen nichts weiter hinausgeht, in Gott fällt, die zweite Klasse aber den diametralen Gegensatz zur vierten, die dritte zur ersten bildet, so befassen diese beiden das Geschöpf in sich, und zwar so, dass die zweite Klasse durch die zuerst geschaffenen *causae primordiales* aller Dinge, die dritte durch deren Wirkungen, die Dinge selbst gebildet wird (II, 2; V, 39 u. a. a. O.). Mit Recht ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass wenigstens die drei ersten Klassen schon bei *Augustin* zu finden seien, der sich dabei auf des *Aristoteles* Bewegtes und Unbewegtes stütze, zwischen welchen das stehe, was beides. Wer bei dieser Übereinstimmung sagen wollte, da bliebe dem *Eriugena* nur übrig, in die vierte Klasse das Nichts zu setzen, fände vielleicht bei ihm wenig Widerspruch (s. weiterhin sub 4). Von den fünf Büchern, in welche das Werk des *Eriugena* zerfällt, betrachten die vier ersten je eine Klasse des Seienden, ohne jedoch sich ängstlich darauf zu beschränken; im fünften wird die Rückkehr alles Geschaffenen in den Grund der Schöpfung dargestellt. Wie diese den Inhalt von *Eriugenas* Ethik bildet, so korrespondieren die vier vorhergehenden Bücher den beiden anderen Teilen der Philosophie, der Theologie und Physik. Das Verfahren ist dabei, dass fortwährend Vernunft- und Autoritäts-Gründe in einander gemischt werden. Was die letzteren betrifft, so wird die heilige Schrift meistens allegorisch ausgelegt, und

er folgt dabei direkt dem *Origenes*, indirekt dem *Philo*. Ausser der Schrift ruft er die Väter, die griechischen sowohl als die lateinischen, zu Hilfe. Unter jenen werden besonders *Origenes*, die kappadocischen *Gregore*, der Areopagite und *Maximus* der Bekenner ausgebeutet, unter diesen *Augustin*, und fast noch mehr der allegorisierende Schriftausleger *Ambrosius*. Was die Grössten des Orients und Occidents geleistet hatten, wird so für ihn zum Ausgangspunkt.

4. Von Gott als dem ungeschaffenen Schöpfer ist besonders im ersten Buche die Rede. Er wird gewöhnlich *summa bonitas* genannt. Als der, von dem, durch den und zu dem alles ist, ist er Anfang, Mitte und Ende, und darum mit Recht als die Einheit dreier Personen bezeichnet, etwas, was um so weniger Anstoss erregen kann, als jedes Wesen in seiner *essentia*, *virtus* und *operatio*, vor allen aber der Mensch, das Ebenbild Gottes, die Dreieinigkeit in sich selbst trägt; mag man sie nun mit *Augustin* in dem *esse*, *velle* und *scire*, mag man sie mit andern Vätern in der *essentia*, *virtus* und *operatio*, mag man sie endlich in *intellectus*, *ratio* und *sensus* finden. Alle drei Personen bilden das ungeschaffene Schaffende; denn *Pater vult*, *Filius facit*, *Spiritus perficit*. Gott ist so sehr Grund alles Seins, dass es eigentlich ausser ihm gar kein Sein giebt, alles nur insofern ist, als Gott in ihm erscheint; alles Seiende ist Theophanie (III, 4). Das Sein Gottes ist in keiner Weise beschränkt; darum ist er nicht eigentlich ein *quid*, weiss eigentlich nicht, was er ist, weil er über jedes *quid* hinaus ist, und in sofern *nihil* genannt werden kann (II, 28). Damit wird es dem *Eriugena* möglich, in wörtlicher Übereinstimmung mit *Augustin* die Geltung der Kategorieen von Gott zu leugnen und mit dem Areopagiten die verneinende Theologie über die bejahende zu setzen (III, 20). Ebenso muss aus Gott jede Vielheit, auch der Eigenschaften ausgeschlossen werden: sein Wissen ist Wollen, sein Wollen Sein; was Gott weiss, das will, dass ist er. Alles ist nur in so weit wirklich, als es in ihm, ja als es Gott ist (I, 12; III, 17). Das unendliche Wesen Gottes, dieses eigentliche *nihilum*, aus welchem die Theologen die Dinge hervorgehen lassen, wird in seinen Theophanien zu bestimmtem Sein (*aliquid*), so dass Gott, ohne aufzuhören über den Dingen zu sein, in ihnen wird und sich selbst schafft (III, 19, 20).

5. Der erste Übergang (*progressio*) führt nun zu dem Gegenstande des zweiten Buches, der geschaffenen und selbst wieder schaffenden Natur. Unter dieser ist zu verstehen der Inbegriff der *causae primordiales*, *ideae*, *formae*, *prototypa*, *immutabiles rationes* u. s. w. in dem *Verbum Dei*, das sie alle in sich befasst, als der Anfang, in dem Gott alles schuf, als die Weisheit, in der er alles vor sich sah. Obgleich geschaffen, sind sie doch ewig; denn wenn eine Zeit wäre, wo

Gott nicht schüfe, so wäre ihm das Schaffen accidentell, und das ist unmöglich (III, 6). Unter diesen ersten Prinzipien aller Dinge werden Güte, Wesenheit, Leben, Vernunft, Seligkeit u. s. w. aufgezählt, kurz die höchsten denkbaren Prädikate, unter welchen alles steht, was an ihnen Teil nimmt, weil das *participatum* immer mehr ist als das *participans* (III, 1, 2). Sie selbst stehen untereinander gleichfalls im Partizipationsverhältnis, und darum ist Wesenheit eine (Unter-) Art der Güte, Leben der Wesenheit, Vernunft des Lebens u. s. w. Dass *Eriugena* es an Lobsprüchen des *Plato* nicht fehlen lässt, versteht sich hiernach von selbst. In ihrer ewigen Existenz in dem Worte Gottes bilden die *causae primordiales* eine Einheit, sind sie ein untrennbares Ganzes (*individuum*). Darum wird das Wüst- und Leersein in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte auf den *abyssus* der primitiven Ursachen bezogen, und darauf hingedeutet, dass es der „brütende" Geist sei, durch den jene Einheit sich in Gattungen und Arten scheidet (II, 18, 27). Dieser Abgrund der Ursachen oder Prinzipien ist der einzige Stoff, aus dem die Dinge wie aus ihrem Samen hervorgehen. Die Annahme einer Materie, ja selbst eines privativen Nichts ausser Gott wird stets dem Manichäismus gleich gesetzt (III, 14). Was nur irgend real ist an den Dingen, ist eine Partizipation an der schaffenden Wahrheit (III, 9) vermittelst der Prinzipien, welche das höchste nächst Gott sind (II, 32).

6. Auf diese Ursachen und Prinzipien folgen als ihre Prinzipiate und Wirkungen die Dinge, deren Komplex, die geschaffene nicht schaffende Natur, im dritten Buche besonders betrachtet werden soll. Dasselbe enthält also des *Eriugena* Physik, bei der nie vergessen werden darf, dass er in Augustinischer Weise Schöpfung und Erhaltung als Eines ansieht. Der Übergang dazu wird durch eine allegorisierende Betrachtung des Sechstagewerks gemacht, in dem *Eriugena*, als successiv dargestellt, gleichzeitige Akte sieht: Gott hat alles was er that zugleich gethan, *Moses* kann es aber nur nacheinander schauen und erzählen. In den Sinn der Schöpfungsgeschichte eindringen zu können, daran zweifelt *Eriugena* nicht; ist doch die Welt nur dazu da, dass die vernünftige Kreatur sie erkenne, und hat sie also den Zweck, zu dem die neidlose Gottheit sie schuf, erst erreicht, wo sie erkannt wird (V, 33). Das Sehen ist viel mehr als das Gesehene, das Hören als das Gehörte, das Erkanntwerden ist die höchste Existenz der Dinge. Eben darum gehört eigentlich der Mensch nicht zu den Dingen, sondern in ihrer Wahrheit sind die Dinge in ihm, wenn er sie erkennt (IV, 8). Dass nicht nur die Bibel, sondern auch die Natur den Herrn offenbare, lehrt *Abrahams* Beispiel, der ohne heilige Schrift im Sternenlaufe Gott erkannte (III, 35). Dem Wüst- und Leersein folgt, d. h. aus dem Ab-

grunde der Prinzipien geht vermöge des heiligen Geistes, der nicht nur die Gaben vertheilt, sondern überhaupt alle Mannigfaltigkeit setzt (II, 32), zunächst hervor der Gegensatz der *obscuritas causarum* und der *claritas effectuum*. Innerhalb dieser letzteren treten die Gegensätze des Himmels und der Erde (d. h. des *spiritus* und *corpus*) hervor, zu denen als ein Mittleres das Leben oder die Beseelung kommt. Die allgemeinen (*generalia* oder *catholica*) Elemente bilden die Zwischenstufe zwischen den Prinzipien und den Körpern, sind selbst nichts eigentlich Körperliches. In dem Menschen vereinigt sich alles so, dass er als die *officina creaturarum* bezeichnet wird. Die Engel dürfen nicht so genannt werden, weil sie keinen aus den Elementen gebildeten Körper haben (III, 26, 27). Die zweimalige Erzählung von der Schöpfung des Menschen weist auf eine doppelte Schöpfung hin, auf eine (geschlechtlose) zum Ebenbilde Gottes, wozu er, wäre er gehorsam gewesen, sogleich geworden wäre, und auf eine für den Fall der Sünde ihm angeschaffene tierische (geschlechtliche) Natur (IV, 5, 6). Die letztere tritt hervor, indem der Mensch, dessen in der Schrift geschilderte Unschuld ebenso wenig ein zeitlicher Zustand, wie das Paradies ein räumlicher Ort ist (IV, 12, 17, 18), sogleich nachdem er geschaffen, noch ehe der Teufel ihn verführt, durch die Stadien der *mutabilitas voluntatis* und des *sopor* hindurch-, dann, nach der Verführung, zur Sünde fortgeht und seinen ursprünglichen Leib, der auch wieder sein Verklärungsleib sein wird, verliert (IV, 13, 14). Jetzt ist er nicht mehr im Paradiese, wo aus dem einen Lebensquell die vier Ströme Weisheit, Tapferkeit, Mässigung und Gerechtigkeit fliessen (IV, 21).

7. Dabei bleibt es aber nicht, vielmehr ist die Rückkehr des Menschen zu Gott das Ziel; und diese, das eigentliche Thema des vierten Buches, wird fast noch mehr als in diesem, im fünften erörtert. Dass sie nur im Zusammenhange mit der Abkehr von Gott, d. h. mit dem Bösen betrachtet werden kann, liegt in der Natur der Sache. Der Vorwurf des Pantheismus, den man der Lehre des *Eriugena* vom Bösen gemacht hat, ist nur insofern verdient, als sie wirklich vor dem Dualismus viel mehr Furcht zeigt, als vor dem entgegengesetzten Extrem. Da nämlich der Grund alles wahren Seins in Gott fällt, und wieder Gott nur wahres Sein will und weiss, so kommt dem Bösen kein substanzielles Sein zu; ja man kann nicht einmal sagen, dass Gott vom Bösen weiss (IV, 16; V, 27). Auch der Mensch, wenn er sich auf den göttlichen Standpunkt versetzt, d. h. wenn er das All in seiner Ganzheit betrachtet, sieht nichts Böses, sondern vernimmt eine Harmonie, in welcher der einzelne Misston durch den Kontrast die Schönheit des Ganzen noch erhöht (V, 35. 36). Weil es kein wahrhaftes Sein ist, deswegen hat das Böse auch keine positive Ursache,

es ist *incausale* (IV, 6). Der freie Wille, auf den viele es zurückgeführt haben, ist etwas Gutes, ja jedes Wollen ist dies als ein Gerichtetsein auf ein Gut; was es zu etwas Bösem macht, ist nur der Wahn und Irrtum, der als Gut vorspiegelt, was keines ist. So besteht also das Böse nur in der verkehrten Richtung des an sich guten Willens. Weil es an sich Wahn und Nichts, deswegen wird es zu nichte, und das nennt man Strafe; daher kann nur gestraft werden, was nicht ist (V, 35). Diese Strafe wird, je nachdem der Mensch, der sie empfängt, sich zu Gott oder von ihm abwendet, Vergebung oder Qual (V, 32). Die letztere besteht in dem Nichtkönnen dessen, was der verkehrte Wille möchte. Darum ist die Hölle ein innerer Zustand, gerade wie das Paradies; nur um der sinnlichen Menschen willen haben die Väter beide als räumlich und zeitlich existirend dargestellt (V, 29). Das Dasein der Hölle stört, da sich in ihr die Gerechtigkeit Gottes zeigt, die Harmonie des Alls nicht (V, 35). Da das Objekt der Strafe nicht die von Gott gewollte Substanz des Sünders, sondern das demselben accidentelle nichtige Wollen ist, so denkt sich *Eriugena* als das allendliche Ziel eine Wiederbringung aller Dinge, von der er mit ausdrücklicher Berufung auf *Origenes* (vgl. § 137, 2), da Ewigkeit und Bosheit vereinbar sei, selbst die Dämonen nicht ganz ausschliesst (V, 27, 28). Nur nicht ganz; denn die Unterschiede zwischen solchen, welchen die Erinnnerung ihrer groben Sünden blieb, und solchen, die keine dergleichen haben, leugnet er nicht, und bringt sie mit den verschiedenen Stufen zusammen, durch welche die Rückkehr der Dinge zu Gott und ihre *adunatio* mit ihm vor sich geht. Als Gegenstück zu dem Ausgange aus Gott muss natürlich, nur in umgekehrter Ordnung, sie alle die Stufen zeigen, wie die abwärts gehende Schöpfung. Bei dieser entstand zuerst der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf, dann innerhalb des letzteren der zwischen dem Intelligiblen (den Prinzipien) und dem Sinnlichen (den Wirkungen), dann innerhalb dieses letzteren der Gegensatz von Himmel und Erde, dann auf der Erde zwischen Paradies und Erdkreis, endlich der Gegensatz von Mann und Weib, und beim Heraustreten aus dem Paradiese die grobmaterielle Existenz in dem aus Elementen zusammengesetzten Körper. Von diesem befreit der Tod, indem die Elemente sich trennen; mit der Auferstehung hört der Geschlechtsunterschied auf; dann wird der Erdkreis in das Paradies verwandelt; dann alles Irdische himmlisch; dann geht alles in die *causae primordiales* über; endlich findet *Theosis* oder *Deificatio* statt, die aber nicht als Untergang zu denken ist, sondern bei der die Individualität bleibt, indem jene Erhebung in der zur vollen Erkenntnis Gottes besteht, in dieser aber Erkennendes und Erkanntes eins werden (V, 37). Wenn nun auch alle bis zum Paradiese gelangen,

so sind schon in diesem viele Wohnungen und Rangstufen. Namentlich aber werden nur wenige Auserwählte die *Deificatio* als den Sabbath der Sabbathe schmecken.

§ 155.

2. *C. F. Hock*, Gerbert oder Papst Sylvester II. u. sein Jahrhundert, Wien 1837. *K. Werner*, Gerbert von Aurillac, Wien 1878. — 3. *Joh. Schnitzer*, Berengar v. Tours, sein Leben und seine Lehre, München 1890.

1. Dass das Prinzip der Scholastik im *Eriugena* als neues oder unmittelbares hervortritt, giebt nicht nur ihm die Stellung des der vorsichtigen Kirche verdächtigen Neuerers, sondern lässt auch die Einheit der Kirchenlehre mit der Vernunft als unmittelbare, d. h. unterschiedslose erscheinen. Wegen dieser Unterschiedslosigkeit ist ihm jeder Vernunftgrund ohne weiteres Autorität; und was die Autorität sagt, behandelt er sogleich, als wäre es ein Vernunftgrund. Jenes giebt seinem Philosophieren den heterodoxen, dieses den mystischen Charakter. Er philosophiert noch zu sehr in der Weise der Kirchenväter, welche die Dogmen zu machen hatten (woher auch seine Übereinstimmung mit den Neuplatonikern); und doch steht ihm dies fest, dass es nicht nur eine Offenbarung und heilige Geschichte, sondern dass es eine Kirchenlehre von unerschütterlicher Giltigkeit schon giebt. Dies ist ein Widerspruch. Der nächste Fortschritt wird sein, dass er gelöst wird, indem auch der Unterschied beider Seiten zu seinem Rechte kommt, und an die Stelle des unmittelbaren *intuitus gnosticus* die Reflexion tritt, die einerseits von dem Dogma als einem Gegebenen aus- und zu dem Begreifen desselben übergeht, andererseits wieder den Begriff zum Ausgangspunkt macht und bei dem Dogma als einem damit Übereinstimmenden anlangt. Wo die Einheit der Kirchenlehre und der Vernunft eine vermittelte und reflektierte ist, können beide mehr zu ihrem Rechte kommen: der orthodoxe und wieder der klar verständige Charakter zeichnet den zweiten Vater der Scholastik vor dem ersten aus. Dass jene Einheit nicht zum ersten Male behauptet wird, lässt diese Lehre nicht mehr als Neuerung ansehen, und darum dulden: der zweite Anfänger der Scholastik ist ein von der Kirche hochgeehrter Fürst derselben. Die zwei Jahrhunderte, die zwischen ihm und dem ersten, dem von der Kirche angefeindeten Laien liegen, haben keine grossen philosophischen Leistungen aufzuweisen. Das zehnte Jahrhundert ist in seinem Beginn zu verwildert, dann zu thatenreich, als dass es zum Philosophieren Zeit haben sollte. Der erschütterte Staat, die wankende Kirche müssen befestigt, Klöster und Schulen gereinigt und reformiert werden, damit der Luxus des Denkens wieder ermöglicht, die für die Philosophie nötige Musse gewonnen werde.

2. Unter den Männern, die, wäre die Zeit eine andere gewesen, ihr wohl den Spiegel der Selbsterkenntnis hätten vorhalten können, nimmt die erste Stelle ein der als Papst *Sylvester II* (1003) gestorbene Auvergnate *Gerbert*. Getragen von dem Strome der Bestrebungen, welche das kirchliche, staatliche und intellektuelle Leben zu restaurieren versuchen, und selbst diese Bestrebungen mehr als einer fördernd; Freund der Ottonen in Deutschland und der Capetinger in Frankreich, deren Söhne er erzog; zwar nicht ausgegangen von dem Kloster, das jeden seiner Äbte heilig sprechen sah, wohl aber die von dort ausgehenden Impulse mächtig weiter tragend; als Lehrer so ausgezeichnet, dass jede Schule unter ihm zu einem Lehrerseminar wird; wo er an der Kirchenleitung Teil nimmt (in Bobbio und den „drei R", den Bistümern Rheims, Ravenna und Rom), den Missbräuchen kräftig entgegentretend — ist *Gerbert* praktisch so beschäftigt, dass nur der unauslöschliche Wissensdurst des Mannes erklärlich macht, wie er noch Zeit gewinnen konnte für seine Studien. Diese, obgleich allen sieben freien Künsten zugewandt, beziehen sich doch mit besonderer Vorliebe auf die Fächer des Quadrivium. Sie sind es, die ihm bald einen Beinamen (Musicus), bald den Verdacht zugezogen haben, bei Erlangung solcher (astronomischer) Kenntnisse sei es nicht mit rechten Dingen zugegangen, bald endlich die Nachwelt dahin brachten, seine Verdienste (um die Arithmetik) noch grösser zu machen als sie wirklich gewesen sind (s. *M. Cantor*, Gesch. der Mathem. I, 728 ff.). Was das Trivium betrifft, so wissen wir, dass er für die Rhetorik manches gethan hat, und besitzen von ihm die dialektische Abhandlung de rationali et ratione uti. Dass *Gerbert* die Frage, wie man eigentlich vom Vernunftwesen den Vernunftgebrauch prädizieren dürfe, da hier gegen die Regel ein engerer Begriff von einem weiteren ausgesagt werde, in einer Weise beantwortet, die eigentlich, indem sie betont, dass hier das Prädikat ein Accidens des Subjektes sei, auf die Unterscheidung von Subsumtions- und Inhärenzurteilen hinauskommt, frappiert vielleicht weniger, als dass eine solche Frage einen Kaiser (Otto den Dritten) interessierte. Es diene zum Beweise, dass auch bei den Bedeutendsten jener Zeit das Interesse sich höchstens bis in die Vorhalle philosophischer Spekulation erhob, bis zu jener Palästra des Geistes, in der er sich durch formelle dialektische Übungen zu einem inhaltsvolleren Thun vorbereiten sollte (Oeuvres, her. v. *A. Olleris*, Paris 1867).

3. Nicht in direktem, doch aber im Zusammenhange mit *Gerbert*, weil er durch einen der bedeutendsten Schüler desselben, den „Sokrates der Franken" *Fulbert*, in der Schule zu Chartres gebildet war, steht *Berengar* von Tours, auf den aber zugleich wohl auch die Schriften des *Eriugena* Einfluss gehabt haben mögen. Gewiss die, welche so lange

für eine des *Eriugena* gegolten hat, die Schrift des *Ratramnus* gegen *Paschasius Radbert* und dessen Transsubstanziationslehre. *Berengar* trat als ihr Verteidiger gegen die auf, die es mit dem *Paschasius* hielten. Sogar die Gunst *Hildebrands*, der als Legat und später als Papst nochmals ihn zu schützen suchte, hat ihn nicht davor bewahren können, dass ihm auf zwei Kirchenversammlungen das Äusserste drohte, so dass er sich vor ihm nur durch feierlichen Widerruf glaubte retten zu können. Dieses zweimalige Erliegen unter Menschenfurcht hat er sich bis an seinen 1088 erfolgten Tod mehr vorgeworfen als seine abweichenden Lehren. Das eine wie die anderen könnten vielleicht eine Folge davon sein, dass er, wie er das seinen Gegnern gern zugiebt, gegen die dogmatischen Bestimmungen der Gegner stets mit Grundsätzen der Dialektik streitet. Während *Gerbert*, wo er Untersuchungen über Subjekt und Prädikat anstellt, den Christen ganz bei Seite stellt, und sie ihn durchaus nicht hindern ein Glaubensbekenntnis abzulegen, wie jenes bei seiner Erwählung zum Bischof von Rheims, argumentiert *Berengar* so: „wirklicher Leib" kann nicht als Prädikat mit Brot als Subjekt verbunden werden, also u. s. w. Solches Erheben der grammatisch-dialektischen Gesetze war, wo noch kein *Anselm* oder *Abälard* die Logik zur Königin der Wissenschaften gemacht hatten, eine Neuerung, eine von der herrschenden abweichende Ansicht. Und wieder bei dem, der dieses Apellieren der Theologie an das Trivium von allen zuerst sich erlaubt, bei dem ist es erklärlich, dass jenes Gefühl der Sicherheit und Siegesgewissheit ihm abgeht, welches eine Phalanx Gleichdenkender zu geben pflegt. *Berengar* erscheint, wenn wir ihn mit den beiden eben Genannten vergleichen, als ein blosser Anfänger, seine Anwendung der Logik auf die Theologie als etwas Vorzeitiges und darum Unzeitiges. Daher kann es kaum mit Verwunderung erfüllen, dass er dem ganz unspekulativen, aber gelehrten und durch seine juristische Vergangenheit geriebenen *Lanfranc* weichen muss, diesem Chorführer der „positiven" Theologen, die man seitdem den „scholastischen" entgegengestellt hat. Auch dies, dass *Berengar* seinen dialektischen Scharfsinn nur auf einen Lehrpunkt richtet, der, da er ja die leibliche Präsenz Christi nicht (nur) behauptet, sondern erklären will, eigentlich kein Dogma ist, sondern ein Theologumenon (vgl. § 145), lässt ihn, wenn wir ihn, mit dem gleich zu betrachtenden *Anselm* vergleichen, der nur Dogmen und sie allesamt dialektisch prüft und sichtet, als einen erscheinen, der die eigentliche Aufgabe seiner Zeit nicht richtig erkannt hat. Einen gewissen Nimbus hat ihm ausser der sehr verbreiteten, nach *D. Strauss* „romantischen" Vorliebe für die Ketzerei, der Umstand gegeben, dass er der Gegenstand jenes kleinen Lessingschen Kabinetsstücks geworden ist, in welchem eine wieder aufgefundene Schrift von ihm der Welt

verkündigt wurde. (Dieselbe ist vollständig herausgegeben von *A. F.* und *F. Th. Vischer,* Berlin 1834). Endlich ist vielleicht auch dies hinzugekommen, dass er (sogar zweimal) das gethan hat, wofür man ja auch den *Galilei* ganz besonders als einen Helden preist: abgeschworen, was er für wahr hielt.

4. Ein Zeitgenosse von *Berengar* ist *Wilhelm*, geb. 1026, seit 1069 *Abt von Hirschau* und als solcher 1091 gestorben, auf den in neuerer Zeit besonders *Prantl*, teils in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie, teils in seinem grossen Werke wieder aufmerksam gemacht hat. In jenen (1861, Heft 1) referiert er über ein sehr seltenes, bei *Henric Petri* in Basel 1531 gedrucktes Quartbändchen, welches *Wilhelms* Philosophicarum et astronomicarum institutionum libri tres enthält. Interessanter als der Versuch, daraus dass die Elemente der Welt sich entgegengesetzt, und also nur durch eine ihnen äusserliche Macht vereinbar sind, das Dasein einer allmächtigen Weisheit zu erschliessen, ist der sich ergebende Umstand, dass *Wilhelm* durch die Übersetzungen des einflussreichen *Constantinus* Africanus mit einigen Schriften der Araber bekannt geworden ist, und dass er den *Johannitius* (d. h. *Honein* s. § 181) citiert. Es scheinen ihn aber nur ihre naturwissenschaftlichen Schriften interessiert zu haben; wenigstens wird man dem *Wilhelm*, wenn auch die Ehre der ersten Kenntnisnahme von morgenländischer Weisheit, gewiss nicht die einräumen dürfen, den Kanal zu bilden, durch welchen der muselmännische Aristotelismus zuerst in die christliche Welt sich ergoss. Nur dieser aber ist, wie sich später zeigen wird, ein wesentliches Entwicklungsmoment für die Scholastik geworden. Indessen hat nach *Val. Rose* schon *K. Werner* (Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie, Wien 1876) mit Recht behauptet, jene Schrift sei nur ein Abdruck der vier Bücher *περὶ διδάξεων* des *Wilhelm von Conches* (s. § 162). Nach den Erörterungen *Rem. Stölzles* (der Katholik N. F. 60, 1888) ist er aus der Reihe der Philosophen zu streichen.

§ 156.

Anselm.

F. R. Hasse, Anselm von Canterbury, 2 Thle., Leipz. 1843, 52. *Ch. de Rémusat,* Anselme de Cantorbéry, Paris 1854, 2. Aufl. 1868. *G. Runze,* Der ontologische Gottesbeweis, Halle 1882. *P. Ragey,* Histoire de St. Anselm, 2 voll., Paris 1890.

1. *Anselmus*, als Glied einer lombardischen Adelsfamilie in Aosta 1033 geboren, erhielt seine theologische Bildung in der Normandie, zuerst in Avranches, dann im Kloster Bec, wo er dem *Lanfranc* als Prior folgte und endlich Abt ward. Die schon vor ihm berühmte Schule ward durch ihn zur ersten in der christlichen Welt, namentlich

für die Dialektik. Auch im Erzbistum Canterbury ward *Anselm Lanfrancs* Nachfolger, und hat vom Jahre 1089 bis zu seinem am 21. April 1109 erfolgten Tode, nicht eingeschüchtert durch ein zweimaliges Exil, die Rechte der Kirche siegreich verfochten. Seine Werke sind zuerst in Nürnberg von *Casp. Hochfelder* (1491) gedruckt, später von *Gabriel Gerberon* in einem Foliobande in Paris (1675; 2. Ausg. 1721) nebst seiner Biographie von *Eadmer* herausgegeben. Von Druckfehlern gereinigt bildet die Gerberonsche Ausgabe den Bd. 155 der Migne'schen Patrologie. Die Schrift cur Deus Homo haben *H. Laemmer*, Berlin 1853 und *O. Fridol. Fritzche*, Zürich 1868, 2. Aufl. 1886, herausgegeben.

2. Wie die Kirchenväter, so citiert auch *Anselm* sehr oft den alttestamentlichen Spruch: glaubet Ihr nicht, so erkennet Ihr nicht, um dadurch das Verhältnis von Glauben und Wissen, Autorität und Vernunft zu fixieren. Der Glaube muss vorausgehen und das Herz gereinigt haben, ehe zur Begründung seiner Lehren gegangen wird, und bei denen, welche zum *intelligere* nicht fähig, reicht der Glaube und die sich unterwerfende *veneratio* aus. Wer aber fähig ist, zu begreifen, bei dem wäre es Nachlässigkeit und Trägheit, wenn er nicht vom Mittel zum Zweck, d. h. vom Glauben zum Wissen überginge (de fide trinit. 2; Proslog. 1), und so an die Stelle der *veneratio* die *delectatio*, das freie Erkennen setzte (cur D. h. 1). So sehr *Anselm* daher betont, dass alle seine Lehren mit der h. Schrift und den Vätern, namentlich dem *Augustin* übereinstimmen (Monol., praef.), so wiederholt er doch auch sehr oft, dass er sie entwickeln wolle, als wenn es gar keine h. Schrift gäbe, aus reiner Vernunft, so dass sie auch dem Ungläubigen bewiesen werden können, wenn er nur die Vernunft, diesen obersten Richter gelten lässt (cur. D. h., praef.). Vernunftgründe, denen die Schrift nicht widerspricht, haben *eo ipso* die Autorität der Schrift für sich, sagt er (de conc. praesc. et lib. arb. III, 7). Eben darum ist für ein gedeihliches Philosophieren ausser der Kenntnis der Kirchenlehre ein Haupterfordernis die gründliche dialektische Bildung. Wer z. B. der häretischen Dialektik anhängt, nach welcher die Gattungen blosse *flatus vocis*, nur Worte sind (also jene von *Porphyrius* [vgl. § 128, 6] aufgeworfene Frage anders beantwortet als dieser gethan hatte), der macht sich's unmöglich, irgend eines der wichtigsten Dogmen zu begreifen (de fide trinit. 2).

3. Dies zeigt sich sogleich bei den Untersuchungen über das Wesen Gottes, denen das Monologium gewidmet ist. Übereinstimmend mit *Plato* und *Proklos* hält *Anselm* fest, dass jedes Prädikat nur Teilnahme an dem ausdrücke, was das Prädikat besagt, so dass das Prädikat gross die Grösse u. s. w. als sein *prius* voraussetzt. Darum

weisen alle Dinge vermöge ihrer Prädikate auf ein Wesen, das alle diese Prädikate nicht nur hat, sondern ist. Dasselbe fällt, da das allgemeinste Prädikat aller Dinge dies ist, dass sie sind, mit dem absoluten Sein zusammen, der *essentia*, wie *Anselm* mit *Augustin* anstatt *substantia* zu sagen vorzieht. Dieser höchste aller Gedanken, auf den alle hin-, der aber nicht über sich hinausweist, ist der Begriff Gottes. Gott ist also *summum omnium quae sunt* oder *id quo majus cogitari nequit*, er ist alles im höchsten Grade, *summe ens, summe vivens, summe bonum* u. s. w., und ist dieses alles nicht durch Teilnahme, sondern an sich, *per se*. Dieses Wesen muss notwendig als Eines gedacht werden, da die entgegengesetzte Ansicht, es sei Vieles, sich vor Widersinnigkeiten nur durch die stillschweigende Voraussetzung der Einheit rettet (Monol. 1, 16, 26, 6, 4).

4. Der gefundene Begriff der Gottheit wird nun von *Anselm* zu dem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes benutzt, den er in seinem Proslogium entwickelt hat, einer Schrift, deren zweiter Titel ist: fides quaerens intellectum. Anknüpfend an die ersten Worte des 14. Psalms, sucht er dem Insipiens, welcher in seinem Herzen sagt: es sei kein Gott, nachzuweisen, dass er sich selber widerspreche. Er macht dabei nur die einzige Voraussetzung, dass der Gottesleugner wisse, was er spricht, nicht bloss sinnlose Laute ausstosse. Versteht derselbe unter Gott Eines *quo nihil majus cogitari potest*, und muss er doch zugeben, dass *esse in intellectu et in re* ein *majus* sei, als *esse in solo intellectu*, so muss er auch zugestehen, dass *Deus non potest cogitari non esse*, dass er also gedankenlos geschwatzt habe. Eben deswegen ist *Anselm* auch völlig im Recht, wenn er auf den Einwand des *Gaunilo*, früheren Herrn *von Montigni*, der als hoher Siebziger ins Kloster von Marmontier ging, dort gegen die neue Theologie *Anselms* schrieb und derselben vorwarf, so lasse sich auch das Dasein einer Insel Atlantis beweisen, antwortet, er habe seinen Ausgangspunkt nicht genommen von einem *quod majus omnibus est*, sondern von dem *quo majus cogitari nequit*, und dadurch den Insipiens in die Lage gebracht, entweder zuzugeben, dass er Gott als wirklich existierend denke, oder aber einzugestehen, er sage da, was er selbst nicht denke, was ihn zu einem *impudens conspuendus* machen würde (Lib. apol. c. Gaunil. 5, 9). Gerade durch die ganz subjektive Wendung, die *Anselm* seinem Beweise giebt, hat derselbe grösseren Wert, als in der späteren Form bei *Wolff* u. a.

5. Was das Monologium sonst noch enthält, daran schliesst sich genau an, was *Anselm* polemisierend gegen *Roscellin* in seiner Schrift de fide trinitatis et de incarnatione Verbi entwickelt. Es ist ein Versuch, das Dogma von der Trinität dem Verständnis zugänglich

zu machen. Das höchste Sein, mit dem verglichen die Dinge nicht eigentlich sind *(vix sunt)*, spricht in dem, ihm konsubstanziellen Worte sich selbst und zugleich alles aus, was es schafft, ähnlich wie der Künstler in einem Gedanken das Kunstwerk und sich als Künstler weiss (Monol. 28, 29, 33, 34). In diesem seinem Worte existiert die Welt besser und schöner denn in der Wirklichkeit, als Leben und Wahrheit; während unsere Gedanken Nachbilder, sind die göttlichen die Urbilder der Dinge. Die Worte Zeugung, Sohn, drücken das Verhältnis zu dem konsubstanziellen Worte am besten aus, so wie das Wort *spirare* dem Hervorgange aus dem Vater und dem Sohne entspricht, deren *communitas* der Geist ist (ibid. 36, 39, 57). Die Trinität ist übrigens gar keine vernunftfeindliche Lehre. Dass wie der eine Nil Quelle, Fluss und See, so der eine Gott Vater, Sohn und Geist ist, darüber darf sich der nicht wundern, welcher bedenkt, dass in dem zum Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen sich *memoria*, *intelligentia* und *amor* finden, die alle drei eins, ja in deren je einem die beiden anderen enthalten sind (de fid. trin. 8; Monol. 60, 61, 67). Dabei ist nun die römische Ansicht, nach welcher sich in der *processio* Vater und Sohn ganz gleich, und nicht etwa der Sohn als Mutter verhält, der Vernunft gemäss, und darum der griechischen weit vorzuziehen (Monol. 53; cf. de proc. Sp. Sti. c. Graec.).

6. Ganz wie in den bisher genannten Werken die Lehre von Gott, so sucht *Anselm* die Soterologie auf dem Wege des verständigen Räsonnements auch solchen klar zu machen, welche die Autorität nicht gelten lassen. Bei dem engen Zusammenhange aber, in welchem dieselbe mit der Lehre von dem Falle steht, die selbst wieder nicht verstanden werden kann ohne die Schöpfung freier Kreaturen, ist zuerst zu erwähnen, was *Anselm* in seinen drei Dialogen *de veritate, de libero arbitrio* und *de casu diaboli* lehrt. Die Hauptpunkte sind da folgende: das Sein der Dinge ist dem göttlichen nicht gleich, sondern als ein geliehenes ist es kein Sein durch sich, ist es kaum ein Sein zu nennen. Diesen Sinn hat es, wenn gesagt wird, dass die Welt aus Nichts geschaffen ist. Dies heisst nämlich aus einem Zustande, der zu ihrem, nicht aber aus einem, der zu Gottes Sein einen Gegensatz bildet; vielmehr waren die Dinge, ehe sie geschaffen wurden, in Gottes Denken und Wollen (Monol. 8, 9). Die eigentliche Bestimmung der Welt ist die Ehre Gottes, ja man kann sagen, sie ist die erscheinende Ehre Gottes selbst, indem sich in ihrer Ordnung die Ehre Gottes abspiegelt, woher auch jedes Attentat gegen diese Ordnung die Ehre Gottes antastet. Die höchste Stelle unter den geschaffenen Dingen nehmen die vernünftigen Wesen ein, die Engel und die Menschen, jene vor diesen geschaffen. Wie alle Dinge sind auch sie zur Ehre Gottes geschaffen,

nur dass in ihnen, als bewussten Wesen, die Ehre Gottes gewusst wird. Gottes Ehre ist, erkannt zu werden. Engeln und Menschen kommt Freiheit des Willens zu, das *liberum arbitrium*, das *Anselm* ganz wie *Augustin* im Gegensatz zu *Pelagius* nicht als die Fähigkeit des Sündigens oder Nichtsündigens, sondern als die *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* fasst (de lib. arb. 1, 12). Aber auch von *Augustin* weicht er ab, indem er in der Freiheit den Unterschied von Potentialität und Aktualität urgiert, welcher ihn dahin bringt, die Unverlierbarkeit des freien Willens zu behaupten, auch dort, wo der Fall es unmöglich gemacht hat, ohne höhere Unterstützung die Gerechtigkeit zu ergreifen. So hat der Mensch die Fähigkeit des Sehens auch, wo er, weil kein Licht scheint, nicht sehen kann (de lib. arb. 3). Die Möglichkeit des Falls, ohne welche Engel und Menschen höchstens in ihrem ursprünglichen Zustande geblieben, nicht aber dazu gekommen wären, sich selbst des höheren Gutes teilhaft zu machen, wozu Gott sie bestimmt hat, diese liegt darin, dass das Wollen des Geschöpfes ein doppeltes Ziel hat: die Glückseligkeit um des eigenen Selbstes und die Gerechtigkeit um der Ehre Gottes willen. Jedes von beiden ist natürlich und notwendig, mit nur einem von beiden wäre von Verdienstlichkeit keine Rede (de casu diab. 18, 13, 14). Indem beides in dem Engel sich findet, kann er vermöge seines freien Willens, aber nicht vermöge dessen, was ihn frei macht — d. h. er kann vermöge seiner Willkür — die Glückseligkeit allein wollen (de lib. arb. 2), sein Wohl an die Stelle der göttlichen Ehre setzen, und so in ungehöriger Weise Gott gleich, d. h. autonom sein wollen. Oder aber er kann die Glückseligkeit der Gerechtigkeit, sein Wohl der Ehre Gottes unterordnen. Im ersteren Falle verliert er die Gerechtigkeit, sein Wille wird böse, d. h. ermangelt dessen, was er soll; im zweiten bestätigt er sie und giebt sie sich gewissermassen selbst, wodurch sie unverlierbar wird. Das einzig positive Böse ist die verkehrte Richtung des Wollens; das Wollen selbst kommt von Gott und ist gut, ebenso ist es die That, d. h. die in der Welt hervorgebrachte Veränderung. Die Ungerechtigkeit ist Abwesenheit und insofern gleich Nichts; das Wollen dieses Nichts anstatt des vorgeschriebenen Etwas, das ist das Böse (de cas. diab. 4, 18, 15, 19, 20). Man darf sich auch nicht wundern, dass Gott für dieses Nichts den Sünder straft. Seine Strafe besteht eben darin, dass er die Lücke nicht duldet, dass er, wo Nichts ist, Etwas verlangt (de conc. virg. 6). Wie die Sünde nur in dem perversen Willen liegt, so trifft auch die Strafe weder die Handlung noch das Werk, sondern den Willen. Fragt man endlich, was den Teufel dahin brachte, anstatt des Positiven das Negative zu wollen, fahren zu lassen anstatt zu behalten, so ist dies

etwas Grundloses; das böse Wollen ist *causa efficiens* und *effectus* zugleich, es liegt lediglich in der Willkür (de cas. diab. 19, 20, 27).

7. Das bisher Gesagte gilt vom Falle der Menschen wie von dem der Engel. Nun aber stand es dem *Anselm* fest, dass es für die gefallenen Engel nicht, wohl aber für die Menschen eine Erlösung gebe (cur D. h. II, 21), und darum musste er genauer auf den Unterschied eingehen zwischen der engelischen und menschlichen Sünde. Diese Untersuchung fällt mit der über die Erbsünde zusammen, die es, weil die Engel kein durch Fortpflanzung sich mehrendes Genus, keine der Familie ähnliche Engelheit bilden, bei ihnen nicht geben kann. Besonders kommt hier die Schrift de conceptu virginali et originali peccato zur Sprache. Da ist nun von der grössten Wichtigkeit, dass man nie verwechsle die Natur oder die allgemeine Wesenheit, durch die jeder von uns Mensch, und die *individuitas* oder besondere Wesenheit, wodurch er Person, wodurch er dieser Mensch ist. In Adam war die menschliche Natur ganz, da sie ausser ihm nicht existierte; daher wird durch seine persönliche Sünde die menschliche Natur befleckt, und geht die Verschuldung auf die, welche in der *potestas propagandi* Adams sind, als Erb- oder natürliche Schuld über. Jeder derselben ist *per creationem homo, per individuitatem persona, per propagationem Adam*, und dieses Familienband macht sie zu Adams Erben. Da die Sünde nur im vernünftigen Willen ihren Sitz hat, da sie darin besteht, dass das für sich genommen gute Wollen den für sich genommen gleichfalls guten Trieben nach Genuss unterworfen wird, so beginnt die Erbschuld des Menschen erst da, wo er zu einer *rationalis voluntas* erwacht, ist auch, als angeerbt, nicht so gross wie die persönliche Verschuldung Adams. Dennoch wird sie, und mit Recht, weil was Adam that, nicht ohne Beteiligung der Natur geschah, an seinen Nachkommen gestraft, wobei man nur die verschiedenen Grade der Strafbarkeit nicht vergessen darf (de conc. virg. 1, 10, 23, 4, 7, 22, 28).

8. Mit diesen Sätzen über Entstehung und Fortpflanzung der Sünde waren nun auch die Prämissen zu der soterologischen Hauptfrage, der Satisfaktionstheorie gegeben, welche *Anselm* in seiner berühmtesten Schrift cur Deus homo entwickelt; wieder, wie er selbst sagt, als habe nie eine Inkarnation stattgefunden und als solle doch ihre Notwendigkeit dargestellt werden. Die Einbusse, welche die zur Seligkeit bestimmten Wesen durch den Fall der Engel erlitten hatten, wird durch die Schöpfung der Menschen, obgleich dieselben nicht bloss deswegen geschaffen sind, wieder ersetzt. Sie sollen den Teufel beschämen, indem sie trotz der Versuchung von aussen besser bestanden als er, der sich selber versucht hatte. Nun aber fiel der Mensch selbst, und da er dadurch zum Triumph des Teufels diente und Gott seine

Ehre stahl, wofür die ganze Welt noch nicht Ersatz liefert, die Duldung des Bösen aber die Unordnung und Ungehörigkeit sanktionieren, die Ungerechtigkeit für berechtigt erklären würde, so muss für jenes Vergehen ausser der Strafe, welche es erfordert, wenn der Mensch nicht verloren gehen soll, Ersatz geleistet werden, etwas, was freilich der Mensch, der ihn zu leisten hat, nicht vermag, da er sich selbst zur Gerechtigkeit unfähig gemacht hat (cur D. h. I, 10, 16, 21, 11, 12, 23, 24). Andrerseits hat Gott die Notwendigkeit auf sich genommen, dass sein Werk vollendet werde, welche Notwendigkeit eben seine Gnade ist, und ist auch nur er im Stande, so viel zu leisten als geleistet werden soll: mehr als alle Welt. Es bleibt also, da nur Gott es leisten kann, der Mensch aber es leisten soll, nur übrig, dass Gott als Mensch es leiste, dass er ganz Gott und ganz Mensch, nicht sowohl sich zur Menschheit erniedrige, als die Menschheit zu sich erhöhe, und nun die Restitution vollbringe, die der Mensch schuldig ist (ibid. II, 5, 6, 7). Nun entsteht aber die Schwierigkeit, dass durch die Annahme der menschlichen Natur Gott auch die mit derselben verbundene Erbschuld auf sich zu laden scheint? Doch nicht. Denn da der Menschgewordene nicht auf dem Wege der natürlichen Zeugung entsteht (de conc. virg. 23), sondern so, dass zu den drei verschiedenen Weisen, in welchen Gott den Adam, die Eva und endlich ihre Nachkommen schuf, hier als vierte die Schöpfung nur aus dem Weibe hinzukommt, so ist durch diese wunderbar eintretende Schöpferthat Gottes die vererbende Thätigkeit des Stammvaters unterbrochen; und selbst ein blosser Mensch hätte unter diesen Umständen frei von der Erbsünde geboren werden können, zumal wenn, wie hier, die ihn empfangende Mutter durch hoffenden Glauben an den Zukünftigen von der Sündhaftigkeit gereinigt ist (cur D. h. II, 7, 16; de conc. virg. 16). Soll also die Sünde der Menschheit gesühnt werden, so muss Gott als Mensch, und zwar als schuldloser Mensch geboren werden. Es fragt sich aber, warum gerade Gott der Sohn? Dass alle drei Personen mit der Menschheit zu einer Person verbunden würden, wäre ein Widersinn. Nur eine also kann es sein. Nur der Sohn (Gottes) wird, indem er Sohn (der Jungfrau) wird, seine (Sohnes-) Natur nicht verleugnen; besonders aber ist dies entscheidend, dass dem Bösen als der karrikierten Gottähnlichkeit gegenüber es das Geschäft des wahren Ebenbildes Gottes ist, den Sieg zu erfechten (cur D. h. II, 9). Es entsteht die weitere Frage: jener Ersatz, den nur der Menschgewordene leisten kann, wie wird er geleistet? Durch die Erfüllung der eigenen Pflicht natürlich nicht. Da aber eine jede gerechte That des Menschen nichts weiter ist als Pflichterfüllung, so kann nur ein Leiden, und zwar ein unverdientes jenen Ersatz leisten. Hierin liegt nun die Be-

deutung des Todes Christi, indem *Anselm* nicht, wie die meisten Kirchenväter, dies hervorhebt, dass dem Teufel sein Anrecht auf die Menschen abgekauft (oder nach Anderen, z. B. *Isidorus* Hisp. Sent. I, 14, abgelistet) sei, sondern vielmehr, dass der Menschgewordene hier etwas, das grösser ist als alles, das nicht Gott ist, sich selbst in einer Art, auf die Gott kein Anrecht hat, wie auf seinen Gehorsam, Gott zum Opfer darbringt. Diese Selbstdarbringung des Unschuldigen sühnt durch den unendlichen Wert, den das Leben desselben hat, die durch den Sündenfall zugezogene Schuld gegen Gott, und zeigt deshalb einen in allen Zweigen nachweisbaren Kontrast zum Sündenfall: was Lust verbrach, das büsst der Schmerz; den Raub an Gott sühnt die Schenkung an ihn u. s. w. Dass diese Darlegung des eigenen Lebens in der Form des leidenvollen Sterbens erfolgt, macht dann weiter den Erlöser zum Muster und Vorbild; dies ist aber nicht die Hauptsache. Jene Darbringung ist notwendig, obgleich nicht in dem Sinne, dass die Freiwilligkeit aufgehoben wäre; denn nur diese, nur das Nichtverpflichtetsein ist es, wodurch der Erlöser ein Anrecht auf Entgelt erlangt. Da ihm selbst, der was der Vater hat auch besitzt, nichts gegeben werden kann, so wird jener Entgeld, der Erlass, dem Menschengeschlecht zu Teil, rückwirkend den Ahnen, vorwärtswirkend den Brüdern, die sich an ihn halten. Darin dass die Erbgerechtigkeit die Erbsünde tilgt, kommt die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ganz gleich zu ihrem Rechte. Natürlich kommt aber nur dem Menschen die Erbgerechtigkeit zu; denn Mensch, nicht Engel ist der Sohn Gottes geworden, nur der Mensch stand unter einer Erbschuld (cur Deus homo II, 11, 18, 19, 20, 21).

9. Nachdem so gezeigt worden war, dass und warum nur der Tod des Menschgewordenen jene Genugthuung gewähren konnte, ohne die kein Mensch selig werden kann, bedarf es endlich noch eines Nachweises, dass die Art, wie die von Christus vollbrachte Versöhnung dem Einzelnen angeeignet wird, durchaus nicht vernunftwidrig ist. Es geschieht dies in der Abhandlung de concordia praescientiae praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio, die er erst kurz vor seinem Tode beendigt hat, überzeugt, dass wenn einer ihm die Zweifel so widerlegt hätte, wie er es dem Freunde thut, er sich zufrieden gegeben hätte (de conc. praesc. quaest. 3, 14). Hinsichtlich des Vorauswissens und Bestimmens wird dies urgiert, dass es für Gott kein Voraus und Nachher gebe, und man eigentlich nicht sagen dürfe, Gott habe, ehe etwas geschieht, es gewusst oder bestimmt; ganz besonders aber der Unterschied zwischen der *necessitas quae sequitur*, nach welcher, wenn etwas gewusst wird, freilich (zurück) zu schliessen ist, dass es sein muss, und der *necessitas quae praecedit*, welche der

zwingende Grund zu einem Geschehen ist. Folgt schon wegen dieses Unterschiedes daraus, dass Gott mein Thun (voraus) weiss, nicht meine That, sondern vielmehr aus meiner That sein (Voraus-) Wissen, so verschwindet alle Bedenklichkeit, wenn wir festhalten, dass Gott diese meine That ganz kennt und darum auch weiss, dass sie aus freiem Antriebe erfolgen wird (ibid. quaest. I, 4; quaest. I, 7, 1). Ebenso wenig wie mit der göttlichen Präszienz und Prädestination soll die menschliche Freiheit mit der Gnade Gottes in Widerspruch stehen. Schon darum nicht, weil die Freiheit des unschuldigen Menschen selbst ein Geschenk der göttlichen Gnade ist, dem gefallenen Menschen aber Taufe und Predigt die Freiheit, d. h. die Fähigkeit die gehörige Richtung des Willens festzuhalten mitteilen. Aber auch mit der begleitenden und nachfolgenden Gnade streite die Freiheit nicht; blosser Missverstand hat aus der Schrift herausgelesen, dass nur die Gnade oder dass nur der freie Wille dem Menschen die Gerechtigkeit gebe. Nur hinsichtlich der kleinen Kinder, welche getauft werden, liesse sich das erstere behaupten. Sonst ist es der freie Wille, durch welchen der Mensch im steten Kampfe gegen das Böse den Glauben übt, der auch eine verdienstliche Seite hat, und den Menschen dem Zustande näher bringt, der freilich hienieden unerreichbar ist, wo er gar nicht mehr wird fehlen können. Um diesen kämpfenden Glauben hervorzurufen, dazu bleiben auch, wo Taufe oder Martyrium die Schuld tilgten, die Folgen der Sünden nach, so dass erst dann, wenn die bestimmte Zahl der Gläubigen voll ist, an die Stelle der Korruption die völlige Inkorruptibilität tritt (ibid. quaest. III, 3, 4, 6, 9).

§ 157.

Wie oben (§ 153) der erste Urheber der scholastischen Philosophie mit dem genialen Schöpfer des Fränkischen Kaisertums, so kann die Thätigkeit ihres zweiten Ahnherrn mit der besonnenen Konsequenz verglichen werden, mit der die Ottonen an dem römischen Reiche deutscher Nation arbeiten. Nicht geniale Ahnung, nicht mystische Anschauung, sondern das klar verständige Denken lässt ihn eine Theologie aufstellen, welche verständlich macht, was in Nicäa und Konstantinopel, eine Christologie, welche beweist, was in Chalcedon festgestellt war, endlich eine Anthropologie, welche die von *Augustin* fixierten Dogmen dem gesunden Menschenverstande, wenn nicht anders, durch Milderung ihrer anstössigen Härten zugänglich macht. Die Aussöhnung des Glaubens mit dem Verstande des natürlichen Menschen, der *Anselm* seine ganze wissenschaftliche Thätigkeit gewidmet hat, lässt nach dem objektiven (materiellen) und subjektiven (formellen) Momente, das sowohl der Glaube als der Verstand in sich enthält, vier Aufgaben in

sich unterscheiden, die man als die dogmatisch-systematische, psychologische, dialektische und metaphysische bezeichnen kann, welche *Anselm* alle, und die er immer gleichzeitig im Auge hat. Erstlich muss der Inhalt des Glaubens, die *fides quae creditur*, verständig geordnet und zu einem System verbunden werden. Zweitens muss Vernunft darin nachgewiesen werden, dass der Mensch sich glaubend verhält oder, was dasselbe heisst, in der *fides qua creditur*. Drittens muss der Verstand des Gläubigen die formelle Gewandtheit erhalten, die aus den verschiedenen Quellen stammenden Lehren, wenn es nötig ist, durch Distinktionen zu vermitteln. Viertens endlich muss ihm die Überzeugung beigebracht werden, dass nicht die Welt der Dinge, sondern das metaphysische Ideale allein Wahrheit habe. Bei *Anselm* ist das Denken so an die systematische Form gebunden, dass die chronologische Folge seiner Werke mit der vom System geforderten Reihe zusammenfällt; er kennt dabei die Seligkeit des Glaubens aus Erfahrung, und hat gründlich über die Stufen nachgedacht, die ihn nach unten zu von der sinnlichen Wahrnehmung, nach oben hin vom dereinstigen Schauen trennen; dabei ist er Dialektiker bis in seine Gebete hinein, und seine spitzfindigsten Argumentationen kleiden sich in die Form von Anreden an Gott; endlich aber ruht nicht nur seine Metaphysik, sondern seine ganze Theologie auf der Gewissheit, dass die Universalien wahrhafte Realität haben, d. h. dass die Ideen als die Urbilder den Dingen als den blossen Abbildern weit vorgehen.

§ 158.

V. Cousin, in Cours de 1829, Leçon 9e, ferner die Einleitung zu s. Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, und s. Fragmens de philosophie du moyen âge, Paris 1840, 50. Besonders: *C. Prantl*, s. § 149 L. *C. S. Barach*, Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin, Wien 1866. *Joh. Heinr. Loewe*, Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter, Prag 1876.

Aus dem Streite des *Anselm* gegen die tritheistischen Vorstellungen des *Roscellinus* von Compiegne geht hervor, was wir auch sonst wissen, dass dieser zu den Dialektikern gehörte, welche, wie u. A. schon *Heiric (Eric)* von Auxerre (um 841—877) und andere in der Schule zu Fulda (s. § 153) Gebildete, nach dem Vorgange *Pseudo-Augustinus'* über die Kategorieen *(Baeumker)* in den Universalien Worte, oder doch Abstraktionen des Verstandes sahen, die den allein wirklich existierenden Einzeldingen nachgebildet wurden, während *Anselm* an dem Platonismus festhielt, den schon mehr als ein Jahrhundert vor ihm der Schüler und Nachfolger *Heirics*, *Remigius* von Auxerre, welcher später in Paris lehrte, in seinen Kommentaren zum *Martianus Capella*, sowie später dessen Schüler *Odo* von Clugny geltend gemacht hatten, und den man noch weiter zurück verfolgen kann, indem *Eriugena*, bei dem freilich

als dem Epoche machenden, insbesondere unter dem Einfluss *Gregors* von Nyssa (so *Cl. Baeumker*), auch die Keime der entgegengesetzten Ansichten nachweisbar sind, ebenso platonisiert. Dass nun die Kirche in diesem Streite nicht nur die dogmatische Ketzerei verurteilte, sondern zugleich sich gegen die metaphysischen Prinzipien erklärte, und damit eine alte dialektische Schulkontroverse zu einer kirchlichen Hauptfrage erhob, war nicht eine Verleugnung der Weisheit, die sie sonst (z. B. bei dem Streite des *Augustinus* und *Pelagius* hinsichtlich des Traduzianismus) gezeigt hatte, sondern ging aus dem ganz richtigen Gefühle hervor, dass, wer den Dingen mehr Realität einräumt als den Ideen, mehr dieser Welt anhänge als dem idealen Himmelreiche. Darum ist es nicht ein Verranntsein in die eigenen Ansichten, was den *Anselm* solche Dialektik häretisch nennen lässt, sondern für jeden aufmerksamen Beobachter wird die Bedeutung, die einer den Universalien einräumt, zum Massstab seiner Stellung zur Kirche. Von dieser Wichtigkeit kommt es, dass die Namen der verschiedenen Richtungen von den Prädikaten hergenommen werden, die jede derselben den Universalien beilegt. Wer von dem Grundsatz ausgeht wie *Anselm: universalia sunt ante res,* und demgemäss behauptet, sie seien selbst *res,* wenigstens *realia,* heisst ein *realis,* später ein Realist; wer dagegen wie *Roscellin* meint, die Universalien seien von den Dingen abstrahiert, also *post res,* seien blosse *voces* oder *nomina,* heisst darum ein *vocalis* oder *nominalis,* später ein Nominalist. Wie es kein Zufall ist, dass die Realisten die Kirchlicheren, so keiner, dass in dieser Zeit die Nominalisten die geistig Unbedeutenderen sind. In dieser Zeit: denn wo es sich darum handeln wird, die mittelalterliche, weltbekämpfende Kirche zu untergraben, werden sich die Nominalisten als die Zeitverständigeren, d. h. die grösseren Philosophen erweisen (s. weiterhin § 217).

§ 159.

1. *E. Michaud,* Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII[e] siècle, Paris 1867. — 2. *C. S. Barach* und *Joh. Wrobel,* Bernardi Silvestris de mundi universitate libri duo s. Megacosmus et Microcosmus, Innsbruck 1876.

1. Dass der Nominalismus, konsequent durchgeführt, zur Vergötterung der Dinge führen müsse, war keine Verleumdung des *Anselm;* es liegt in der Natur der Sache. Was er nicht sah ist, dass die äussersten Konsequenzen des Realismus zum entgegengesetzten Extrem, zur Leugnung der Dinge, d. h. zum Akosmismus oder Pantheismus führen müssen. *Anselm* selbst geht nicht so weit. Ebenso wenig, wie es scheint, sein Schüler *Odo,* Bischof von Cambray, der in seinem Liber de complexionibus und seinem Tractatus de re et ente den Nominalisten *Raimbert* von Lille angegriffen haben soll. (Ein im

zwölften Jahrhundert geschriebener Brief des Bischof *Hermann* von Tournay, welcher von diesem Streite spricht, lässt den *Raimbert* die Dialektik „juxta quosdam modernos in voce", dagegen den *Odo (Odoardus)* sie „more Boethii antiquorumque in re" den Schülern lesen). Näher kommt dem Pantheismus der realistisch gesinnte *Hildebert von Lavardin* (um 1057—1134), Bischof von Mans, später Erzbischof von Tours, sowohl in seinen Poesien als auch dem Tractatus theologicus, der ihm zugeschrieben wird. Noch mehr gilt das von dem Mann, der wenigstens unter den uns bekannt Gewordenen den Realismus am weitesten getrieben hat, von *Wilhelm*, der um 1070 in Champeaux geboren, 1121 als Bischof von Châlons starb. Von *Manegold* von Lauterbach und *Anselm* von Laon in der Theologie, von *Roscellin* in der Dialektik unterrichtet, trat er in Paris, wo er zuerst in der Domschule, dann in dem von ihm gegründeten Kloster von St. Victor lehrte, gegen ihn auf. Hatte *Roscellin* nur dem Individuum Substanzialität zugeschrieben, so behauptet dagegen *Wilhelm*, dass im Sokrates nur die Menschheit etwas Substanzielles, dagegen die Sokratität das bloss Accidentelle sei; und nicht nur wirklichen Gattungen räumt er diese Priorität ein, sondern jede durch Abstraktion gewonnene Allgemeinheit stellt er als ein *universale ante res* hin, und behauptet demgemäss, dass *rationalitas* und *albedo* sein würden, auch wenn es gar kein *rationale* oder *album* gäbe. Weil die individuelle Verschiedenheit gar keine wesentliche ist, deswegen urgiert er, dass das *universale* sich in allen Individuen *essentialiter, totaliter et simul* befinde.

2. In der Annäherung an den Pantheismus stimmt mit *Wilhelm* überein *Bernhard (Silvester,* aber gewöhnlich mit Weglassung dieses Namens nach dem Orte seiner Wirksamkeit *von Chartres* oder *Carnotensis* genannt). Bald nach jenem geboren, hat er ihn um 40 Jahre überlebt. Sein Hauptwerk de mundi universitate s. Megacosmus et microcosmus ist, nachdem *Cousin* Auszüge daraus veröffentlicht hatte, von *Barach* und *Wrobel* vollständig herausgegeben. Dasselbe ist, während *Eugen III.* auf dem päpstlichen Stuhle sass, geschrieben. Prosa und Verse wechseln ab; Kosmologie und Psychologie verdrängen beinahe die Theologie. Doch verbindet der begeisterte Platoniker mit seinen Lehren von den drei Prinzipien Geist, Seele und Materie nicht nur die Anknüpfung an heidnische Mythen, sondern auch die himmlische Hierarchie des Pseudo-Areopagiten (s. § 146). Sein, wie es scheint, mit den Jahren wachsender Enthusiasmus für die Alten hat die Folge, dass in seiner Schule zu Chartres die Grammatik und Rhetorik in ganz anderer Weise gelehrt wird, als damals gewöhnlich war. Nach dem, was darüber *Johannes Sarisberiensis* (s. § 175) erzählt, wird man ihn als Begründer einer unbefangenen philologischen Richtung

ansehen und sich nicht wundern dürfen, wenn sich unter seinen Schülern solche finden, die nicht für sehr orthodox gelten. Nur zu nominalistischen Tendenzen hat er gewiss keinen verleitet; denn dass die Gattungen (Ideen) den Dingen vorausgehen, das behauptet er ebenso energisch wie *Wilhelm*.

3. Eine ähnliche Stellung wie *Bernhard* nimmt auch dessen älterer Freund *Thierry (Theodorich) von Chartres* ein (gest. nach 1188), von dessen Schrift de sex dierum operibus *B. Hauréau* kürzlich das erste Buch veröffentlicht hat (*B. Hauréau,* Notices et extraits, T. I, Paris 1890, p. 52—68; vgl. T. VI, 1893, p. 29). *Thierry* fasst die Gottheit als die Einheit, aus der alles hervorgegangen und die allein forma essendi ist. Im Pneuma (spiritus) sieht er nach Stoischer Weise (im Anschluss an *Apuleius*) das Formprinzip in der Materie.

§ 160.

Bei diesem Gegensatz, wie ihn der extreme Realismus des *Wilhelm, Thierry* und *Bernhard* auf der einen, des *Roscellin* und vielleicht auch des *Raimbert* auf der anderen Seite bilden, bleibt es nicht, sondern es zeigen sich frühe Vermittlungsversuche, die man, weil einer derselben die Universalia *conceptus* genannt hatte, dem oben angeführten Prinzipe der Nomenklatur gemäss allesamt als Ansichten der *conceptuales*, später Konzeptualisten bezeichnet hat. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese vermittelnden Lehren sich entweder dem einen oder dem anderen Extreme näher stellen können. Dem Realismus scheinen sich die angenähert zu haben, welche als Verteidiger der *nondifferentia* oder *indifferentia* erwähnt werden; weil sie behauptet haben, dass das Gemeinsame der Gattungen und Arten das befasse, worin die Individuen nicht unterschieden sind, dagegen die Individualität in dem bestehe, worin sie sich unterscheiden. Da so, was Andere *universalia* oder *communia* nannten, *„indifferentia“* hiess, war der ihnen zukommende Sektenname (s. oben § 158) „Indifferentisten“. Sie scheinen gemeint zu haben, dass das wirkliche Sein von den Differenzen von Gattung, Art und Individuum gar nicht berührt werde, indem ein und dasselbe als Individuum Plato, als Art Mensch, als Gattung Lebendiges sei. Wer der Urheber dieser Ansicht, darüber wird gestritten. Dieselben Stellen gleichzeitiger Schriftsteller werden von den Einen (z. B. *Hauréau*) auf *Adelard* von Bath (Philosophus Anglorum), den Übersetzer des Euklid aus dem Arabischen, dessen Schrift de eodem et diverso (welche jenen Standpunkt nach einer Mitteilung *Cl. Baeumkers,* der die Schrift herauszugeben gedenkt, in der That vertritt) zwischen 1105 und 1117 und vor seinen quaestiones naturales verfasst sein muss, von Anderen (z. B. *H. Ritter*) auf *Walter* von Mortagne, der 1174 als

Bischof von Lyon starb, bezogen. Noch Andere (so *Cousin*) beziehen sie auf eine spätere Lehre des *Wilhelm* von Champeaux und berufen sich dafür auf das Zeugnis *Abälards* in der hist. calamit., was allerdings ihrer Behauptung ein grosses Gewicht giebt. (Freilich nur, wenn man mit einigen Handschriften dort *indifferenter* liest, wo wahrscheinlich mit anderen *individualiter* zu lesen ist, s. § 161, 3). Dagegen stellt sich offenbar dem Nominalismus näher der Verfasser der Schrift de generibus et speciebus, welche ihr erster Herausgeber *Cousin*, dem sie auch ihren vielleicht nicht glücklich gewählten Titel dankt, für eine Jugendschrift *Abälards (?)*, *H. Ritter* für ein Werk des *Joscelyn* von Soissons (?) hält, den *Johann* von Salisbury als einen berühmten Konzeptualisten erwähnt. Die Universalien werden hier als Inbegriffe (*conceptus, collectiones*) genommen, und demgemäss in direktem Gegensatz zu dem *„totaliter"* des *Wilhelm* behauptet, dass nur ein Teil der Spezies *homo* (als Materie) mit der *Socratitas* (als Form) zu einer wirklichen Substanz, dem Sokrates, verbunden sei. Wichtiger als alle übrigen Konzeptualisten, am meisten von beiden Einseitigkeiten entfernt, ist der grösste unter den französischen Scholastikern, *Abälard*. Er bringt eigentlich den Streit des Realismus und Nominalismus zum Abschluss, so dass diese Streitfrage aufhört, das wichtigste philosophische Problem zu sein.

§ 161.

Abälard.

Charles Rémusat, Abélard, 2 voll., Paris 1845. *S. M. Deutsch*, Peter Abälard, Leipzig 1883. *H. Denifle*, Die Sentenzen Abälards, im Archiv für Litt.- u. Kirchengeschichte d. M.-A., III, 1887. (Leop. Janauschek, Bibliogr. Bernardina, Vindob. 1891). *Ad. Hausrath*, Peter Abälard, Leipzig 1893.

1. *Pierre de Pallet* (oder *Palais*, darum *Petrus Palatinus*, bekannter unter dem Beinamen *Abaelardus*) ist 1079 geboren, und hat zuerst unter *Roscellin*, der, aus England vertrieben, ehe er Canonicus in Besançon ward, im Städtchen Locmenach bei Vannes lehrte, später in Paris unter *Wilhelm* von Champeaux die Dialektik studiert. Das Resultat war, dass die Formeln beider ihm als widersinnig erschienen, und dass, als er, nachdem er selbst eine Zeit lang in Melun und Corbeil gelehrt hatte, nun zu *Wilhelm* zurückkehrte, er in einer öffentlichen Disputation denselben zu einer Milderung seines extremen Realismus brachte. Seitdem war nur noch von *Abälard* als dem grössten Dialektiker die Rede, und er selbst nannte sich von da ab *Philosophus Peripateticus*, was als Synonymon von *Dialecticus* galt. (Zu den beiden Proben kamen darum noch zwei andere, und wo man PPPP findet, ist er gemeint). Durch seine Vorträge auf dem Berge St. Geneviève steigerte sich sein Ruhm noch mehr, freilich auch der Hass *Wilhelms*, welcher zuerst den

heil. *Bernard* (1091—1153) gegen ihn einnahm. *Abälards* Ansehen stieg noch, als er, von *Anselm* von Laon in die Theologie eingeführt, auch in dieser als Lehrer auftrat. Der Liebeshandel mit der *Heloise*, seine Verheiratung mit ihr, die bekannte Katastrophe dieses Verhältnisses, entfernt ihn aus Paris und lässt ihn, überall von denselben Gegnern angefeindet, zuerst im Kloster St. Denys als Mönch, dann in Maisonville und später nahe bei Nogent sur Seine, in dem selbsterbauten Kloster zum Paraklet als Lehrer wirken. Eine Zeit lang leitet er als Abt das Kloster St. Gildas de Ruits in der Bretagne, lehrt dann wieder in Paris, wird auf dem Konzil zu Sens 1141 verdammt, und endet, durch den Bischof *Peter* von Cluny mit seinen Gegnern versöhnt, sein geplagtes Leben am 21. April 1142 im Kloster St. Marcel bei Chalons. Die von *Duchesne (Quercetanus)* nach von *Fr. Amboise* gesammelten Manuskripten veranstaltete Ausgabe seiner Werke (Paris 1616) ist nicht vollständig. *Martène* und *Durand* (Thesaurus novus anecdott.), *Bernhard Pezius* (Thesaurus anecd. novissimus) und *Cousin* (Ouvrages inédits d'Abélard., Paris 1836) haben wichtige Nachträge dazu geliefert. Mit der von *F. H. Rheinwald* herausgegebenen Epitome theologiae (Anecd. ad. hist. ecl. pertin., Berlin 1831, 35) hat *Denifle* noch drei weitere, von einander verschiedene Sentenzen zusammengestellt, und nachgewiesen, dass für sie alle vier in *Abälards* Theologia die Vorlage zu suchen ist, von der die sogenannte Introductio ad theologiam nur einen Teil des ersten Abschnittes (de fide) umfasst, während die beiden anderen, de sacramentis und de charitate, verloren sind. Eine jener anderen Sentenzen ist die neuerdings (Freiburg 1891) von *A. Gietl* herausgegebenen *Roland Bandinellis,* des späteren Papstes *Alexander III. Cousin* hat auch eine neue Gesamtausgabe der Werke *Abälards* gegeben (Bd. I 1849, Bd. II 1859). Mit Ausnahme der Dialektik und des erst neuerdings von *Rem. Stölzle* aufgefundenen Traktats de unitate et trinitate divina (Abälards 1121 zu Soissons verurteilter Traktat, Freiburg i. B. 1891) finden sie sich alle im 178. Bde. von *Mignes* Patrol. curs. compl. Vieles, was *Abälard* sonst geschrieben hat, z. B. eine Grammatik, ein logisches Elementarbuch u. a., ist bisher nicht aufgefunden.

2. Die Logik, von der *Abälard* selbst sagt, sie habe das Unglück seines Lebens gemacht, war und blieb dennoch seine Göttin. Unverhohlen bekennt er seine Ignoranz in der Mathematik, so dass also (vgl. § 147) sein Gebiet das *trivium* blieb, er das *quadrivium* Anderen überliess. Die Logik führt ihren Namen vom Logos, d. h. vom Sohn Gottes (Ep. IV), und der Logiker, namentlich der, welcher die Dialektik treibt, viel mehr als der Grammatiker und Rhetoriker, ist der wahre Philosoph (Ouvr. inéd., p. 453). Seine Dialektik (ibid. p. 173—497)

kommt daher vor allem zur Sprache. Wie sie von *Cousin*, aber leider nicht ganz vollständig herausgegeben uns vorliegt, hat sie in ihrem ersten (fehlenden) Teile, der die Redeteile *(Partes)* behandelt, sich kommentierend an des *Porphyrius* Isagoge, sowie im Folgenden an *Aristoteles'* Kategorieen und Hermeneutik angeschlossen, also zuerst die bekannten „*voces*" *genus, species* u. s. w. nebst dem zu ihnen gehörigen „*individuum*" als *sex antepraedicamenta* behandelt, wozu dann im uns Erhaltenen die *praedicamenta*, endlich die *postpraedicamenta* kommen. (Die Lücken sind nur sehr schwer durch das zu ergänzen, was *Rémusat* von den glossulae ad Porphyr. referiert, deren Zuteilung an *Abälard* freilich trotz *Rémusats* Angaben nach einer Mitteilung *Cl. Baeumkers* zweifelhaft ist; *Prantl* hat sich dieser Mühe unterzogen). Der zweite Teil giebt die Lehre vom kategorischen Schluss, der dritte kommentiert die Topiken, der vierte behandelt den hypothetischen Schluss, der fünfte, den *Prantl* für ein eigenes Werk hält, enthält die Theorie der Einteilungen und Definitionen. (Diese vier letzten kommentieren die Bearbeitungen des *Boëthius*, da *Abälard*, mit Ausnahme weniger Kernstellen, weder die Analytiken noch die Topiken des *Aristoteles* kennt). Die Hochachtung, mit welcher *Abälard* in diesem Werke stets seines Lehrers (sei dies nun *Wilhelm*, sei es irgend ein Anderer) gedenkt, lässt (trotz *Cousins* entgegengesetzter Ansicht) auf eine frühe Abfassung desselben schliessen. Selbständiger erscheint *Abälard* in den, zwar in einem theologischen Werke (der Theologia christiana) enthaltenen, aber rein dialektischen Untersuchungen über Einheit und Verschiedenheit. In mindestens fünferlei Sinn kann Eines mit dem Anderen dasselbe *(idem)* oder von ihm verschieden *(diversum)* genannt werden. Es ist mit ihm wesentlich *(essentialiter)* identisch, wenn beide nur ein Wesen ausmachen, wie Lebendiges und Mensch in Sokrates. In diesem Falle sind sie auch numerisch dasselbe. Dagegen kann zwar die essentielle Verschiedenheit mit der numerischen zusammenfallen, braucht es aber nicht; ein Beispiel des ersteren Falles geben zwei Häuser, des zweiten: ein Haus und seine Mauer. Als dritte Einheit und Verschiedenheit kommt zu jenen beiden die der Definition. Wo daraus, dass etwas Eines ist, auch folgt, dass es das Andere ist, sind beide der Definition nach dasselbe, so *mucro* und *ensis*; dagegen solche, die ohne einander gedacht werden können, sind der Definition nach verschieden. Was der Definition nach dasselbe ist, ist es auch wesentlich, aber nicht umgekehrt. Numerisch kann es, braucht es aber nicht, dasselbe sein, wie z. B. der Satz *mulier damnavit mundum et eadem salvavit* richtig ist, wenn *eadem* nach der Definition, falsch wenn numerisch verstanden wird. Dasselbe hinsichtlich der Eigenschaft sind solche, deren jedes an der Eigenschaft des anderen

Teil nimmt; wie wenn Weisses hart wird. Verschiedenheit der Eigenschaft ist mit numerischer Einheit vereinbar, wie z. B. ein Wachsbild nicht alle Eigenschaften des Wachses, noch das Wachs die des Bildes annimmt. Weiter wird von Selbigkeit und Verschiedenheit gesprochen in Bezug auf Ähnlichkeit, d. h. bei Enthaltensein in demselben Gattungsbegriff. Endlich kann noch an die Verschiedenheit des Inhalts erinnert werden, an welche wir denken, wenn wir den Wein im Fasse dem im Keller entgegenstellen; obgleich der Wein und der Raum, den der Wein einnimmt, nur einer ist. Diese Untersuchungen, obgleich besonders um der Trinitätslehre willen angestellt, werden für den *Abälard* wichtig für die Tagesfrage nach den Universalien. Diese Frage hat, weil er im Gegensatz zu beiden streitenden Parteien steht, für ihn lange nicht mehr die Bedeutung, dass man sich für die eine oder die andere der gegebenen Antworten entscheiden müsse. Dass *Roscellin* Unrecht hat, entscheidet darum nicht für die Schule des *Wilhelm*. Der Formel des letzteren: *ante res*, ebenso der des *Roscellin: post res*, stellt er die seinige entgegen: *universalia sunt in rebus*, und betont darum, dass die Arten *„non nisi per individua subsistere habent"* (Dial., 204). Er steht damit jenen beiden gerade so gegenüber, wie die echte Peripatetische Lehre der ihr vorausgehenden Platonischen und der ihr nachfolgenden Epikureischen und Stoischen (s. § 97, 2). Was er an *Wilhelm* besonders tadelt, ist, dass er die *humanitas tota* im Sokrates sein lasse, was zu Absurditäten führe, dass er nicht anerkenne, dass sie *individualiter* in dem einzelnen Menschen sich finde; hieraus folge, dass der individuelle Unterschied kein accidenteller, sondern ein wesentlicher sei. Freilich *Roscellins* Ansicht, dass nur das Einzelne wesentlich, sei absurd. Die letzte Äusserung ist eine schlagende Widerlegung aller der, die *Abälard* zum Nominalisten machen. Er war es nur mehr als *Wilhelm*. Darum freilich den Strengkirchlichen verdächtig. Auch aus dem oft angeführten Worte des *Johannes* von Salisbury, nach *Abälard* seien die Universalien *sermones*, lässt sich sein Nominalismus nicht folgern. Dass er in ihnen nicht nur eine einfache *dictio* (λέξις) sieht oder eine blosse vox, sondern *sermo* (λόγος), hat seinen Grund darin, dass sie ihm natürliche Prädikate sind: *„id quod natum est praedicari"* sagt er in wörtlicher Übersetzung eines Aristotelischen Wortes. Weil dabei das *„natum"* ebenso betont wird, wie das *„praedicari"*, deswegen erscheint ihm der Streit der Platoniker und Aristoteliker als blosser Wortstreit. Natürlich kann er das, was *in rebus* ist, nicht eine *res* nennen; und daher macht ihn sein Ausspruch *res de re non praedicatur* nicht zum Nominalisten, wenn er ihn gleich von den Realisten wie *Wilhelm* entfernt. Der Unterschied zwischen *in re* und *res* oder *aliquid* ist ihm sehr klar (Dial. p. 241).

3. Während in diesen Untersuchungen das theologische Element ganz zurücktritt, hat in einem anderen Werke *Abälard* sich eine ganz andere Aufgabe gestellt: was die bedeutendsten Kirchenlehrer behauptet haben, soll als ein verständig geordnetes Ganzes dargestellt werden. Dies ist die eigentliche Bedeutung seines *Sic et non,* — zuerst bei *Cousin* erschienen, dann viel korrekter von *Th. Henke* und *St. Lindenkohl,* Marburg 1851, herausgegeben, deren Text bei *Migne* abgedruckt ist, — eines Werkes, das man viel richtiger beurteilt, wenn man es den Vorläufer und das Vorbild aller späteren Sentenzen-Sammlungen und Summen nennt, als wenn man, durch den blossen Titel verführt, es mit den Werken der Skeptiker vergleicht. Erstlich ein möglich genaues, dabei systematisch geordnetes Inventarium dessen zu geben, was bisher innerhalb der Kirche gelehrt worden war; dann wo Entgegengesetztes behauptet worden war, es sich gegenüber zu stellen, um zum Aufsuchen des Vermittlungspunktes zu reizen, dadurch aber sicher zu stellen gegen das allzuschnelle Fertigsein und das träge sich Beruhigen bei irgend einer kirchlichen Autorität: das mögen die leitenden Gesichtspunkte gewesen sein, denen *Abälard* beim Abfassen dieses Werkes folgte, das, mehr benutzt als genannt, Veranlassung zu einer Menge von Nachahmungen gegeben hat, und dennoch frühe in Vergessenheit sank, während sie dauerten und Ruhm erwarben. Bei dieser Trennung aber der formell dialektischen Untersuchungen und des dogmatischen Materials lässt es *Abälard* nicht bewenden; beide sind ihm nur Vorarbeiten zu seiner Hauptaufgabe, deren Lösung er in seiner Theologia (Sacrae conditionis summa), ausserdem aber in seiner Theologia christiana, nach *Stölzle* eine Überarbeitung des tract. de unitate et trinitate divina, versucht hat. Diese Aufgabe ist: die Übereinstimmung des Dogmas mit der Vernunft nachzuweisen, daher nicht sowohl die Lehre aufzustellen, als gegen die Zweifel zu verteidigen, da die Ketzer nicht durch Gewalt, sondern nur durch Vernunft zu widerlegen sind. Von der Fähigkeit der letzteren dazu war er so überzeugt, dass die Gegner ihm vorwarfen, er maasse sich eine ganz erschöpfende Erkenntnis Gottes an. Auch darin weicht er von den sonst gebräuchlichen Formeln ab, dass er das Wissen weniger als eine Frucht des Glaubens denn als kritisches Schutzmittel gegen den blinden Glauben, ebenso wie gegen den Zweifel darstellt, ohne darum jenes erstere zu leugnen. Seine Sicherheit gründet sich auf seine Hochachtung vor der Macht der Vernunft. Der Gebrauch derselben oder die Philosophie ist es, durch welche die Heiden den Vorzug der Juden, das Gesetz und die Propheten zu haben, nach *Abälard* ausgleichen. Er behandelt die ersteren mit entschiedener Vorliebe, tadelt den fleischlichen Sinn und die sinnlichen Hoffnungen der Juden, stellt dagegen den *Sokrates* den Märtyrern

gleich, lässt den *Plato* die Trinität, die Sibylle und den *Virgil* die Inkarnation verkündigen, und spricht wiederholt die Ansicht aus, dass der Besitz der Wahrheit und ihr strenges apostolisches Leben, von dem er nicht müde wird, Beispiele anzuführen, den heidnischen Philosophen die Seligkeit sichere, während die der Katechumenen und ungetauften Christenkinder ihm sehr zweifelhaft scheint. Weil der Sohn Gottes die Weisheit ist, deswegen hört er überall in der Stimme der Weisheit den Sohn Gottes, und die Weisheit im Munde *Platos* eröffnet ihm das Verständnis des christlichen Glaubens. Der letztere betrifft nun teils das Wesen Gottes, teils seine Gnadenerweisungen, und darum sind beide nach einander zu betrachten.

4. Die Summe des christlichen Glaubens ist die Lehre von der Trinität. Da wird nun zuerst die kirchliche Lehre, dann die Zweifel dagegen, endlich die Lösung derselben angegeben. *Abälard* legt einen starken Ton auf die von den älteren Kirchenlehrern behauptete Einfachheit der göttlichen Substanz, vermöge der nichts in Gott sei, was nicht Gott ist, und eben deshalb die Macht, Weisheit und Güte nicht Formen oder Bestimmungen seines Wesens, sondern dieses sein Wesen selbst sind. Eben darum soll auch von Gott nicht im eigentlichen Sinne gesagt werden dürfen, dass er Substanz sei, weil ihm da Accidenzien zukommen würden. Diese Leugnung des Unterschieds zwischen Wesen und Eigenschaft in Gott, infolge der behauptet werden muss, dass die Welt als Werk der göttlichen Güte Folge seines Wesens sei, ist der Grund, warum in neuerer Zeit *Abälard* des Pantheismus geziehen wird. (*J. A. Fessler* hat ganz geschickte Parallelstellen zwischen seiner christlichen Theologie und *Spinozas* Ethik zusammengestellt). Aus dieser absoluten Einheit des göttlichen Wesens suchen nun die Gegner des christlichen Glaubens die Unmöglichkeit einer Dreiheit von Personen abzuleiten, und *Abälard* führt dreiundzwanzig Gründe gegen die Dreieinigkeit an, die er zu widerlegen sucht. Er identifiziert dabei immer den Unterschied der drei Personen mit dem der Macht, Weisheit und Güte, zwischen welchen ein Unterschied der Definition stattfindet, und tritt der Behauptung, dass eine Dreiheit der Personen mit der Einheit und Unteilbarkeit des göttlichen Wesens vereinbar sei, teils damit entgegen, dass es des Sokrates Einheit keinen Eintrag thue, wenn er erste, zweite und dritte Person im grammatischen Sinne zugleich sei, teils aber und besonders damit, dass der Unterschied der Definition nicht notwendig ein essentieller und numerischer sei. Alle im dritten Buche angeführten Bedenken sucht nun das vierte Buch der christlichen Theologie, zwar nicht in derselben Reihenfolge, aber doch ziemlich vollständig zu widerlegen. Ebenso auch die, welche gegen seine Identifikation des Vaters mit der Macht u. s. w. anführen, dass doch der Vater auch weise und gütig sei, was *Abälard* gern zugiebt, ohne damit

aufzugeben, dass nur nach seiner Theorie begreiflich sei, warum die Schöpfung dem Vater d. h. der Macht, die Inkarnation, dieser Akt der Erleuchtung, dem Sohne, der als die Weisheit Logos oder Vernunft heisst, eigne, sowie warum von dem Geiste, d. h. der Güte Gottes, die Jungfrau den Heiland und der Mensch die Vergebung der Sünden empfange. Dabei ist die Kooperation der anderen Personen gar nicht ausgeschlossen. Die Einwände gegen die Dreinigkeitslehre erscheinen ihm samt und sonders so schwach, sie selbst so vernunftgemäss, dass er auf den Einwurf, warum denn Heiden und Juden, denen doch die Vernunft nicht abzusprechen, die Dreieinigkeit nicht lehrten, erwidert: sie thun es auch wirklich. Namentlich bei den Platonikern will er diese Lehre ganz ausgebildet finden. Überhaupt ist ihm *Plato* der grösste unter allen, *Cicero* unter allen römischen Philosophen. Das fünfte Buch beschränkt sich nicht mehr auf den in den früheren oft ausgesprochenen Zweck, negativ, durch Widerlegung der Zweifel, die Einheit und Dreiheit Gottes zu beweisen, sondern geht zu positiver Beweisführung über. Dass Gott ist, wird aus der Ordnung der Welt, dass er Einer, aus dieser und aus dem Begriffe des *summum bonum* gefolgert. Dann wird zu der Dreiheit der Personen übergegangen, hier aber nur vom Vater, der Macht, gehandelt, indem die Darstellung, wie sie uns vorliegt, ziemlich plötzlich abbricht. Mit Nachdruck wird behauptet, dass es der Allmacht Gottes keinen Abbruch thue, dass Gott vieles, z. B. gehen, sündigen u. s. w. nicht, ja dass er nicht mehr und nicht anderes thun kann, als er wirklich thut; Sätze, die wieder an das erinnern, was man *Abälards* Spinozismus genannt hat.

5. Die Lehre von der Allmacht Gottes, die in der Introductio ad theologiam noch gründlicher erörtert ist als in der theol. chr., bildet dann weiter den Übergang zu seiner Schöpfungslehre, bei der er zu vereinigen sucht, dass Gott, als unveränderlich, ewig schaffe, und dennoch die Welt zeitlich geschaffen sei. In seinem historisch-moralisch-mystischen Kommentar zum Sechstagewerk, den er für die Heloise geschrieben hat (*Martène et Durand* l. c. p. 1361—1416; *Mignes* Patrol. l. c. p. 731—783), ist wiederholt ausgesprochen, dass unter Natur nur die in der vollbrachten Schöpfung herrschenden und sie erhaltenden Gesetze zu verstehen seien, anstatt welcher im Schöpfungsakte der schaffende Wille des Allmächtigen wirkte. Es ist nicht mit Unrecht bemerkt worden, dass sowohl dort, wo das Verhältnis zwischen Gott und Welt, als auch da, wo das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christus zur Sprache kommt, *Abälards* Furcht vor aller mystischen Immanenz seiner Lehre zwar grosse Klarheit, aber auch jenen rationalistischen Charakter giebt, welcher so manchen, vor allen den mystisch gesinnten *Bernard von Clairvaux* an ihm empörte.

6. Hatte *Abälard* in seiner Dialektik nur von dem logischen, in seinem Sic et non nur von dem systematischen, in seiner Einleitung und christlichen Theologie vom spekulativ-theologischen Interesse sich leiten lassen, so hat er endlich, dass die subjektive Frömmigkeit ihm nicht gleichgiltig ist, nicht nur in seinem Leben gezeigt, wo sie die Bewunderung des *Petrus Venerabilis* von Cluny hervorrief, sondern ihrer Rechtfertigung vor der Vernunft ist ein grosser Teil seiner schriftstellerischen Wirksamkeit gewidmet. Die Seligkeit des Glaubens im Gegensatz zur Werkheiligkeit zu preisen war eins seiner Hauptgeschäfte, nicht nur in seinen Predigten, sondern auch in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen. Dass er so geneigt ist den Griechen einen Vorzug vor den Juden einzuräumen, stützt sich grossenteils darauf, dass der gesetzliche Sinn der letzteren der Bekehrung grössere Schwierigkeiten entgegenstelle. Vor allem aber tritt dies Moment hervor in seiner Ethik. Es ist kein Zufall, wenn der Titel, unter welchem *Abälard* seine ethischen Lehren entwickelt: Scito te ipsum (zuerst in *Pezii* Thes. noviss. III, p. 617; bei *Migne* l. c. p. 633—676) in der Geschichte der Ethik öfter dort hervortritt, wo eine sehr subjektivistische Lehre aufgestellt wird (vgl. u. a. § 267, 8). *Abälard* ist eigentlich der erste, der eine Moral im modernen Sinne des Wortes aufgestellt hat, indem er das sittliche Subjekt nicht als Glied eines (weltlichen oder Gottes-) Staates, sondern als Einzelwesen betrachtet, und nicht sowohl in dem Ganzen, dem der Einzelne angehört, als in ihm selbst die Norm des Handels aufsucht. Daher das Gewicht, das er auf die eigene Einwilligung legt, um den Begriff des *peccatum* zu fixieren; darum auf der anderen Seite die Behauptung, dass die Vollbringung desselben zur Verdammnis nichts beitrage, sondern diese nur auf den *consensus* und die Absicht sich stütze; darum endlich, was den Inhalt der Pflicht betrifft, der Nachdruck, mit dem die Übereinstimmung mit der eigenen Überzeugung und dem Gewissen für die Hauptsache erklärt wird. Eben deswegen ist auch die Erbsünde zwar ein *vitium*, aber kein eigentliches *peccatum;* und *Abälard* betont in der Einwilligung zum Bösen so sehr die Freiheit, dass er die Möglichkeit statuiert, einer könne ganz ohne *peccata* durchs Leben hindurchgehen. Die Vergebung der Sünde ist eben darum ein Einflössen reuiger Gesinnung, die Sünde gegen den heil. Geist ist die völlige Unfähigkeit des Bereuens, welche zusammenfällt mit dem Handeln gegen das Gewissen und der Verzweiflung an Gottes Gnade, und keine Entschuldigung hat. Gerade wie in diesem grösseren Werke, so hat *Abälard* auch in dem zuerst von *Cousin* herausgegebenen Gedichte an seinen Sohn *Astralabius* (bei *Migne* l. c. p. 1759) die Überzeugungstreue als das alleinige Moralprinzip entwickelt. Wenn er daher oft als der Rationalist unter den Scholastikern

bezeichnet wird, so verdient er dies nicht nur wegen seiner, trotz aller Polemik gegen den Sabellianismus sich diesem annähernden Trinitätslehre und wegen seiner kritischen Versuche, sondern ebenso auch wegen seiner Ethik, in der er wirklich in dem Hauptpunkt mit manchem modernen Rationalisten ganz übereinstimmt. Dass alle die, in welchen der kirchliche Sinn sehr mächtig war, dem *Abälard* abhold waren, hat neben der oben bemerkten Neigung zum Nominalismus, oder vielmehr vom extremen Realismus ab, in diesem seinem rationalistischen Zuge seinen Grund.

§ 162.

Der Konflikt *Abälards*, dieser Inkarnation gerade der französischen Scholastik in ihrer Schärfe und Eleganz, mit der Geistlichkeit seines Vaterlandes lässt daselbst ein weit verbreitetes Misstrauen gegen die Philosophie entstehen. Die Folgen desselben müssen auch solche tragen, die mit *Abälard* in gar keinem Zusammenhange stehen. So Wilhelm von Conches (um 1080—1154). Ein Schüler des *Bernhard von Chartres*, auch von *Constantinus Africanus* und *Isak Israelis* (um 900) Schrift über die Elemente abhängig, hat er durch seine Jugendschriften, Philosophia mundi, sowie Philosophia secunda und tertia, ebenso durch seine Glossen zum Platonischen Timäus, in denen er einen platonisierenden Atomismus vorträgt, Anklagen hervorgerufen, vor denen er sich nur durch Widerruf, den er noch später in seinem Dragmaticon philosophiae (gedr. 1583 in Strassburg u. d. T. Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho . . . industria *Guilielmi Grataroli)* wiederholt, Ruhe verschaffen konnte. (Über seine Schriften vgl. *Hauréau* in s. Singularités; über die unter dem Titel περὶ διδάξεων unter den Werken *Bedas* [*Migne* Patrol. ser. lat. T. 90 col. 187 ff.] sowie unter dem Namen des *Honorius von Antun* [Maxima bibl. patr. T. XX, p. 975 ff.] gedruckte Philosophia mundi *Wilhelms von Conches'* vgl. § 155, 4). Aus der Philosophia secunda und tertia hat *Cousin* einiges veröffentlicht. Nach *Hauréau* (Notices et extraits I, 1890, p. 100 ff.) ist *Wilhelm von Conches* auch der Verfasser der interessanten Schrift Moralium dogma philosophorum, die zuerst zu Köln o. J. (*Hein* Nr. 6320) gedruckt ist, und von *Beaugendre* unter den Werken des *Hildebert von Lavardin*, von *de Vit* ohne Autornamen, von *Sundby* unter dem Namen des *Walter von Chatillon* veröffentlicht wurde. Sie ist *Wilhelms* Schüler, *Heinrich Plantagenet*, dem späteren Könige *Heinrich II.* von England gewidmet. Später hat seine Lehrthätigkeit sich besonders auf die Grammatik und die Erklärung der Alten beschränkt. Jenes Misstrauen der Kirche gegen die Scholastik ist dann ferner der Grund, warum die letztere, die anerkannte Kirchlichkeit, indem ihr der nährende Boden entzogen wird, anfängt ihrer Auf-

lösung entgegenzugehen. Ihr Absterben ist im eigentlichen Sinne eine Auflösung, indem nach *Abälard* die im § 157 angegebenen Elemente, welche die Scholastik in sich enthält, und die in *Anselm* ganz eins gewesen waren, in *Abälard* sich zu sondern begannen, jetzt völlig auseinandergehen. War *Abälard* bald blosser Logiker, wie in seinen Kommentaren zum *Boethius*, bald reiner Metaphysiker, wie in seinen ontologischen Streitigkeiten mit *Wilhelm*, bald nur systematischer Ordner der kirchlichen Tradition, wie in seinem Sic et non, bald endlich nur Lobpreiser der subjektiven Frömmigkeit, wie in seinen Predigten und seiner Ethik, so setzt ihn doch sein spekulatives Talent in Stand, diese verschiedenen Momente in sich zu vereinigen, ähnlich wie früher in *Sokrates* die allerverschiedensten Richtungen gebunden waren. Wer eine solche Persönlichkeit nicht zu fassen vermag, muss an ihr irre werden. *Sokrates* erscheint als der Wunderliche, *Abälard* wird von den Freunden *Bernhards* für einen Unredlichen gehalten. Trotzdem zeigt seine Persönlichkeit eine solche Gewalt, dass, angezogen oder abgestossen, alle Zeitgenossen auf *Abälard* Rücksicht nehmen, und eben darum in Schüler oder mindestens Freunde und Gegner desselben zerfallen. Auch die ersteren aber vermögen nicht den ganzen *Abälard*, sondern, wie früher (§ 66, 67) die kleineren Sokratischen Schulen, nur eine oder die andere Seite des Meisters zu reproduzieren; und wieder die letzteren können, indem sie nur eine oder die andere Seite des Mannes bekämpfen, es nicht vermeiden, in vielem ihm beizustimmen und von ihm zu lernen. Die logische und metaphysische Arbeit übernimmt *Abälards* Geistesverwandter *Gilbert* mit einem solchen Erfolg, dass darüber seine theologischen Leistungen bald vergessen werden. Dagegen wird von einem der heftigsten Gegner *Abälards*, *Hugo*, die materielle und formelle Seite des Glaubens so sehr zum Hauptobjekte gemacht, dass er nahe an Verachtung der Dialektik heranstreift. Was gebunden gewesen war, trennt sich, und neben einander erscheinen die Versuche, die Scholastik in blosse Vernunftlehre oder wieder in blosse Religionslehre zu verwandeln. Zu dem Standpunkte des *Eriugena*, bei dem beide in einer unterschiedslosen Einheit verschmolzen waren, stehen beide Richtungen in ganz gleich negativem Verhältnis.

B. Die Scholastik als blosse Vernunftlehre.

§ 163.

Aug. Berthaud, Gilbert de la Porrée et sa philosophie, Poitiers 1892.

1. *Gilbert de la Porrée (Porretanus)*, im Jahre 1070 in Poitiers geboren und durch *Bernhard von Chartres* gebildet, lehrte zuerst in Chartres, dann in Paris, endlich in Poitiers, an welchem Orte er 1142 zum Bischof ernannt wurde. Als Dialektiker berühmt, darum *Peripateticus*

genannt, eben darum aber dem *Bernard von Clairvaux* und dem Papste verdächtig geworden, musste er sich auf zwei Konzilien verteidigen, war aber fügsamer und darum glücklicher als sein Geistesgenosse *Abälard,* und ist, nicht weiter angefochten, im Jahre 1154 gestorben. Von seinen Schriften ist besonders die de sex principiis berühmt geworden, eine nur wenige Blätter umfassende Arbeit, die sich in manchen alten Übersetzungen des Aristotelischen Organon findet, u. a. in der Venet. 1562 apud Juntas erschienenen, p. 62—67. (Der verbreitete Text der Schrift giebt allerdings nicht die originale Abhandlung *Gilberts*, sondern eine stilistische Umarbeitung des venetianischen Humanisten *Hermolaus Barbarus*, zuerst Venedig 1496). Zu dem Organon gehört sie auch, weil sie in der Absicht verfasst wurde, zu den Erörterungen über die vier ersten Kategorieen, die *Aristoteles* selbst gegeben hatte (s. § 86, 6), ebenso erschöpfende über die sechs übrigen zu fügen, was auch den Titel des Werkes erklärt. Dieser ist indess doch nicht ganz genau, da ausser den sechs Aristotelischen Kategorieen im ersten Kapitel von der Form, im letzten wieder vom Annehmen der Gradunterschiede ausführlich gehandelt wird. Übrigens finden sich in den acht (nach einer anderen Abteilung elf, in drei Traktate verteilten) Kapiteln dieses Schriftchens vielfache Verweisungen auf andere Kommentare des Verfassers zum Aristoteles, und nur weil diese früh verloren gingen, mag besonders von den sex principiis die Rede gewesen sein. *Gilbert* ist der erste, von dem man nachweisen kann, dass er ausser den bisher bekannten Stücken des Aristotelischen Organon auch die Analytiken kennt. Insofern hatte man Recht, ihn mehr als andere einen Peripatetiker zu nennen. Freilich macht er wenig Gebrauch von diesem Zuwachs an Quellen, und operiert mit der traditionellen Schullogik, wie sie *Abälard* und seine übrigen Zeitgenossen allein kannten (s. § 151). Seine oft rein lexikalischen Untersuchungen über die verschiedenen Bedeutungen von *ubi, habere* u. s. w. sind im Mittelalter als sehr wichtige Nachträge zu *Aristoteles* angesehen worden, wie sie denn *Gennadius* ins Griechische übersetzt hat. Uns erscheinen sie ziemlich unbedeutend.

2. Ausser dieser Schrift haben sich zwei kleinere, sowie Kommentare zu des *Boëthius* Schriften de trinitate und de duabus naturis in Christo erhalten. (Alle in der Baseler Ausgabe des *Boëthius* vom J. 1570 und bei *Migne,* Patrol. ser. lat. LXIX; die Vorrede *Gilberts* zu seinen Kommentaren vervollständigt *Hauréau*, Notices et extr., T. VI, Paris 1893, S. 19 ff.). Für die Metaphysik des *Gilbert* ist der erstere, für seine Theologie der zweite der wichtigere. Dort nun wird aus dem Satze, dass das Sein die Priorität habe vor dem, was ist, gefolgert, dass die Voraussetzung von allem dasjenige Sein ist, das, weil es nicht

ein am Sein nur Teilhaben, ganz einfach oder, wie er es nennt, abstrakt ist. Dieses ganz reine Sein ist Gott, von dem eben deshalb nicht die Gottheit unterschieden werden darf, wie von dem Menschen die Menschheit, an der er Teil hat. Nennt man Substanz den Träger von Accidenzien, so ist Gott nicht Substanz. Er ist *essentia non aliquid.* Wie kein Unterschied zwischen *Deus* und *divinitas*, so existiert auch keiner zwischen ihm und irgend einer seiner Eigenschaften; er ist durchaus nicht als Vereinigung von Mannigfaltigem zu denken, nicht als etwas Konkretes. Darum kann auch unser Denken an ihm nichts zusammenfassen und er ist nicht *comprehensibilis,* sondern nur *intelligibilis.* Von diesem ganz einfachen Sein sind nun wesentlich verschieden die Substanzen oder Dinge, die als Träger von Accidenzien eine Zweiheit in sich haben, die ihnen durch die Materie kommt. Unter dieser ist nicht Körperlichkeit zu verstehen, obgleich sie das Prinzip der Körperlichkeit, d. h. der Scheinexistenz ist. Die Materie ist als ein negatives Prinzip anzusehen, als das entgegengesetzte Extrem zu dem blossen oder reinen Sein, das ebenso wie dieses, nur aus entgegengesetztem Grunde, inkomprehensibel ist.

3. Zwischen dem absoluten Sein und den Substanzen stehen in der Mitte die Ideen (εἴδη) oder Formen, die Urbilder, wonach alles geschaffen ist, und die selbst ihren Grund in dem Sein als der reinen Form haben. Da ihnen keine Accidenzien zukommen, so kann nicht gesagt werden, dass sie *substant* oder Substanzen sind; da sie aber doch *subsistunt*, so werden sie *subsistentiae* genannt. Weder dem Sinne noch der Einbildungskraft, sondern nur dem Verstande zugänglich, sind sie *perpetuae*, während Gott *aeternus*, die Dinge *temporales* sind. Zu ihnen werden aber nicht nur Gattungen und Arten, sondern alle Abstrakta (z. B. *albedo*) gerechnet. Indem diese Formen sich materialisieren, werden sie *formae nativae* oder, da das materiell Existierende Substanz gewesen war, *formae substantiales.* Als diese sind sie erst eigentliche *universalia,* die also als solche *in re* existieren. (Ganz wie *Abälard*). Damit aber streitet gar nicht, dass *Gilbert* in Übereinstimmung mit seinem Lehrer *Bernhard* und mit *Wilhelm* den Formen, abgesehen von ihrer Materialisierung und vor derselben in der übersinnlichen Welt Wirklichkeit zuschreibt. In dieser doppelten Wirklichkeit werden sie auch durch die Ausdrücke *exempla* und *exemplaria* unterschieden. — Die zum Pantheismus neigende Formel *Wilhelms*, dass die individuelle Verschiedenheit bloss accidentell sei, verwirft *Gilbert*; die Accidenzien machen nach ihm nicht die individuelle Verschiedenheit, sondern zeigen sie nur *(non faciunt sed producunt).* Die Subsistenzen nämlich oder Formen sind das eigentliche Wesen der Dinge, das zunächst gar kein Verhältnis zu Accidenzien hat; indem

aber eine Form in einer Substanz existiert, tritt sie in ein mittelbares Verhältnis zu deren Accidenzien, die nun der Substanz *insunt*, der Form *adsunt*. Vermöge dieses mittelbaren Verhältnisses schliesst die Form alle Accidenzien aus, die ihr widersprechen, lässt nur zu, die ihr konform, und es kann nun aus ihnen auf sie zurückgeschlossen werden.

4. Der Unterschied, den *Gilbert* mit *Boëthius* zwischen Ewigem, Zeitlichem und Sempiternem macht, lässt ihn ebenso wie sie und *Aristoteles* drei Hauptwissenschaften unterscheiden: Theologie, Physik, Mathematik, denen die drei Weisen des Erkennens: *intellectus, ratio, disciplinalis speculatio* entsprechen, und deren jede ihre eigenen Grundsätze haben soll. Dabei wird namentlich die Theologie von den anderen sehr abgesondert, da auf Gott weder die Kategorieen passen, noch für seine Erkenntnis die Sprache ausreichen soll. Ob damit eigentlich schon der später so berühmt gewordene Satz vorbereitet ist, dass etwas in der Theologie wahr sein könne, was in der Philosophie falsch ist, d. h. man sich der Trennung beider nähere, bleibe dahingestellt. Von den Dogmen scheint den *Gilbert*, wie *Abälard*, besonders die Trinität beschäftigt, er sie auch ähnlich wie dieser gefasst zu haben. Die wiederholte Behauptung, die Sprache reiche nicht aus, alle Ausdrücke, wie Natur, Person u. s. w., seien in einem anderen als dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen, ist genau genommen ein Isolieren der Theologie, bei dem sie aufhört Wissenschaft zu sein. Dies war, wie *Gilbert* durch die That beweist, für ihn besonders die Dialektik; und daraus ist wohl auch die Bereitwilligkeit zu erklären, mit der er seine ketzerisch befundenen Theologumena zurücknimmt: den Unterschied zwischen Substanzen und Subsistenzen hätte er vielleicht zäher festgehalten. — Neben der Dialektik war es wohl die erbauliche Exegese, mit der er sich viel beschäftigt hat. Wenigstens wird sein Kommentar zum Hohen Liede von *Bonaventura* öfter citiert.

§ 164.

1. Es geschah schwerlich ohne den Einfluss der dialektischen Untersuchungen *Gilberts*, und gewiss durch die neue Anregung, welche durch das Wiederbekanntwerden der wichtigsten analytischen Schriften, namentlich der Topik des *Aristoteles* gegeben ward, dass sich eine Richtung in der Philosophie ausbildete, die *Johannes von Salisbury* (s. § 175) in seinem Metalogicus durchhechelt, die nur für logische Spitzfindigkeiten und Disputierkünste Sinn hatte, und bei der damals anerkannten Zusammengehörigkeit der drei *„sermocinales scientiae“* endlich in blossen Wortspielereien sich gefiel, die einem *Euthydemus* und *Dionysodorus* Ehre gemacht hätten, und infolge der sich bei denen, welche ein inhaltsvolles Wissen forderten, eine Verachtung der Logik

als leerer Schulzänkereien auszubreiten anfing, die diese *„puri philosophi“*, wie sich die Logiker nannten, mit einer gleichen Verachtung gegen alles reale Wissen scheinen erwidert zu haben. Dass damit ein negatives Verhältnis zu dem Inhalt der Kirchenlehre Hand in Hand gehen konnte, ist begreiflich; und darum hat *Reuter* in seiner § 149 genannten Schrift diese Männer religiöse Nihilisten nennen können. Passender wäre allerdings, sie mit *Baeumker* als Indifferentisten zu bezeichnen. An sich ohne wissenschaftlichen Wert, haben diese Erscheinungen doch die Bedeutung, dass sie zeigen, wie eines der Momente, welche der Scholastik wesentlich sind, sich in dieser Zeit von den andern frei und allein geltend zu machen sucht.

2. Die, welche zuerst anstatt der bisher gebrauchten Boëthianischen Schulbücher die Analytiken und Topiken des *Aristoteles* interpretieren, bekommen den Namen, mit dem die Anhänger des *Roscellin* bezeichnet waren: Moderni. Aus Logica Modernorum ward dann später Logica nova, die nun neben der bisher gebräuchlichen (daher logica vetus genannten) Schullogik gelehrt ward. Endlich, als die Vorzüge der Aristotelischen Syllogistik allen zu sehr einleuchteten, um nicht die Logica vetus zu verdrängen, und also diese Namen eigentlich keinen Sinn mehr hatten, lieh man ihnen, um sie beizubehalten, einen ganz anderen: der Teil der Dialektik, welcher die Prädikabilien, Prädikamente und das Urteil behandelt, heisst Logica (oder Ars) vetus, weil er für den, der die Schlüsse, Beweise und Methoden betrachtet, die Voraussetzung bilde und also älter sei.

3. War aber so durch *Gilbert* und die *puri philosophi* das Organon aus einer Autorität neben der heil. Schrift und den Vätern zu einer gemacht worden, die als die einzige jene verdrängt und vergessen macht, so ist das Hervortreten der entgegengesetzten Einseitigkeit erklärlich. Die Dialektik und Metaphysik muss zur Nebensache, die Lehre des Glaubens zur Hauptsache werden. Zu *Abälard*, der Dialektiker und Theolog gleich sehr gewesen war, muss, wer nur das letztere ist, auf Kosten des ersteren eine doppelte Stellung einnehmen. Darum ist es kein Wunder, wenn er so viele Dogmen ganz wie *Abälard* behandelt und doch kaum anders als mit Bitterkeit von ihm spricht. Die Ähnlichkeit findet statt mit dem Verfasser der Christlichen Theologie, der Widerwille gegen den, der die Logik seine Göttin nannte. Der Mann, der nicht nach dem Namen des *Peripateticus* trachtet, den aber seine Anhänger einen Theologen gleich *Augustin* genannt haben, der dem französischen Scharfsinn *Abälards*, welcher sich nur zu leicht in bloss formellen Untersuchungen gefällt, den inhaltsvollen Tiefsinn des deutschen Geistes entgegenstellt, ist *Hugo*.

C. Die Scholastik als blosse Religionslehre.

§ 165.

Hugo.

Alb. Liebner, Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, Leipz. 1832. *B. Hauréau*, Hugues de Saint-Victor, nouvel examen de l'édition de ses oeuvres, Paris 1859 und 1886.

1. *Hugo,* Graf von Blankenburg, ist auf seinem väterlichen Schloss am Harz im Jahre 1096 geboren und war schon auf deutschen Schulen gründlich gebildet, als er in seinem 18. Jahr in das von *Wilhelm von Champeaux* gegründete Augustinerkloster St. Victor kam, nach dem er gewöhnlich genannt wird. Er verliess es nicht wieder, und ist daselbst im Jahre 1141 gestorben. Seine Werke sind nach seinem Tode gesammelt und öfter herausgegeben, nicht ohne dass sich Unechtes eingeschlichen hätte. Die Pariser Ausgabe vom Jahre 1526 ist die erste. Die Venetianer Ausgabe von 1588 in 3 Foliobänden kommt häufiger vor. In der Patrologischen Sammlung von *Migne* sind *Hugos* Werke in den Bänden 175—177 nach der Ausgabe von Rouen, 1648 Fol., gedruckt. Mit welcher Sorglosigkeit, hat *Hauréau* gezeigt. Nur der erste Band und der zweite bis p. 1017 enthält die echten, der Rest des zweiten und der ganze dritte Band die untergeschobenen Werke, zum Theil mit Angabe der wirklichen Verfasser.

2. Was den *Hugo* vor den meisten seiner Zeitgenossen auszeichnet, ist, dass die verschiedensten theologischen Richtungen auf ihn Einfluss gewonnen haben, und er so in bewundernswerter Allseitigkeit eine nicht geringere Begeisterung für die heil. Schrift zeigt als die, welche in jener Zeit die biblischen Theologen genannt werden, zugleich aber von Hochachtung durchdrungen ist für die gelehrte Exegese und die traditionell gewordene dreifache (historische, allegorische und anagogische oder tropologische) Auslegungsweise. Er kennt die Alten gründlicher als die meisten seiner Zeitgenossen und liebt sie, aber er weiss zugleich, viel mehr als *Abälard*, den spezifischen Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Wissenschaft festzuhalten, und urgiert, dass alle weltliche Wissenschaft nur Vorbereitung zur Theologie sei. Als solche wird sie von ihm in den drei ersten Büchern seiner Eruditio didascalica (bei *Migne* II, 739—838), auch Didascalos und Didascalion genannt, in encyklopädischer Übersicht der Einleitung in die Bibel und Kirchengeschichte vorausgeschickt, welche den Inhalt der vier letzten Bücher bildet. Mit Anknüpfung an den *Boëthius* und die Peripatetiker wird ausser den logischen Untersuchungen, die in dem *trivio* allen übrigen vorauszuschicken seien, und die *Hugo* lediglich als Mittel zum korrekten und folgerichtigen Sprechen duldet, sonst aber ziemlich ver-

ächtlich behandelt, und wo sie zum Zweck gemacht werden, für gefährlich hält, das ganze Gebiet des Wissens und die Philosophie in die theoretische, praktische und mechanische (technische) geteilt. Der theoretische Teil zerfällt in die Theologie, die es mit dem Göttlichen, Ewigen, Intellektiblen zu thun hat, in die Mathematik, deren Gegenstand das Sempiterne, Intelligible ist, und deren vier Teile das *quadrivium* bilden, und in die Physik, die es mit dem Zeitlichen und Sinnlichen zu thun hat. Die praktische Philosophie zerfällt in Ethik, Ökonomik und Politik. Endlich der mechanische Teil der Wissenschaft enthält die Anweisung zu sieben Künsten (Weberei, Schmiedekunst, Schiffahrtskunde, Ackerbau, Jagd, Medizin, Schauspielkunst). Auf diese encyklopädische Übersicht lässt *Hugo* methodologische Ratschläge, und dann eine geschichtliche Einleitung in die Bibel folgen. Wie für jene *Cassiodor* und *Isidor von Sevilla*, so ist für diese besonders *Hieronymus* sein Führer.

3. Bei weitem selbständiger ist *Hugo* in seinen theologischen Hauptwerken, worunter der Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae (bei *Migne* l. c. II, p. 18—42), die Summa sententiarum (ibid. p. 42—174) und seine de sacramentis christianae fidei libri duo (ibid. p. 174—618) zu verstehen sind. Sichtbar ist der Einfluss *Augustins*, *Gregor* des Grossen, *Eriugenas*, den er schon als Übersetzer des von ihm selbst kommentierten Areopagiten kennen und schätzen musste, endlich, obgleich mehr indirekt, *Abälards*, gegen den er nicht nur wegen seiner Liebe zu *Bernard*, sondern durch die ganz verschiedene Weise des Empfindens sehr eingenommen ist. Beide sind darin einverstanden, dass die Aufgabe der Theologie das Verständnis des Glaubens sei; während aber *Abälard* besonders dies betont, dass der Zweifel dies Verständnis notwendig mache, legt *Hugo* besonders darauf Gewicht, dass das Verständnis nur möglich sei durch das vorausgegangene Erlebthaben. Ebenso sind beide darin einig, dass nichts, was wider die Vernunft sei, geglaubt werden dürfe. Nur scheint es dem *Hugo* das Verdienst des Glaubens zu schmälern, wenn seinen Inhalt nur solches bildete, was aus oder nach der Vernunft ist. Vielmehr sollen die wichtigsten Stücke desselben über der Vernunft stehen (de sacr. I, 3), mit welcher Übervernünftigkeit auch zusammenhängt, dass er wie *Eriugena* den negativen Aussagen über Gott vor den positiven den Vorzug giebt. Dass Gott Geist ist, soll nur in sofern ganz wahr sein, als er kein Körper ist. Der Glaube besteht aus zwei Stücken, der *cognitio* oder dem, *quod fide creditur*, der *materia fidei*, und dem *affectus*, d. h. dem *credere*, welche subjektive Seite er immer als die eigentliche *fides* vor der anderen hervorhebt, die einer auch haben könne, ohne zu glauben (de sacr. II, 10). Dies hat ihn aber nicht

gehindert, in seiner Summa sententiarum eine verständig geordnete Darstellung gerade des Glaubensinhaltes zu geben, bei der man sich kaum des Gedankens erwehren kann, dass den ersten Anstoss dazu *Abälards* Sic et non gegeben habe. Auch in dieser Schrift übrigens macht sich, wie auch sonst, der praktische Gesichtspunkt sehr geltend, indem zuerst von den Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe als der Summe aller Theologie gesprochen, und dann zum Inhalt des Glaubens übergegangen wird. Nachdem im ersten Traktat vom Dasein und den Eigenschaften Gottes sowie von der Dreieinigkeit (sehr dem *Abälard* ähnlich), dann von der Menschwerdung gehandelt ist, behandelt der zweite die Schöpfung der Engel und ihren Fall. Der dritte Traktat handelt vom Sechstagewerk, von der Schöpfung und dem Falle des Menschen, der vierte von den Sakramenten, d. h. den Heilsmitteln, und zwar von denen des Alten Bundes, vornehmlich vom Gesetz, bei welcher Gelegenheit die ganze Sittenlehre abgehandelt wird. Die folgenden drei Traktate betreffen die Sakramente des Neuen Bundes, und zwar der fünfte die Taufe, der sechste die Busse, Schlüsselgewalt und das Abendmahl, der siebente die Ehe. Eschatologisches kommt noch gar nicht vor.

4. Zu dieser ganz objektiv, fast trocken gehaltenen Darstellung des Glaubensinhaltes bilden die subjektive Ergänzung diejenigen Schriften, die ihm besonders den Namen eines Mystikers zugezogen haben. Hierher gehört ganz besonders das Selbstgespräch mit der Seele, Soliloquium de arrha animae (ibid. p. 951—970), ferner die drei zusammengehörenden Schriften: de arca Noe morali (ibid. p. 618 ff.), de arca Noe mystica (p. 681 ff.), de vanitate mundi (p. 701—741) und einige andere minder wichtige Aufsätze. Mit Vorliebe und fast spielender Genauigkeit wird der Vergleich der Arche Noäh bald mit der Kirche im Ganzen, bald mit der Seele, wie sie auf den Wellen der Welt zu Gott schifft, bald mit ihr, wie sie in Gott ruht, durchgeführt, und die Stufenfolge der Zustände genau fixiert, durch welche die Seele hindurchgeht, indem sie sich ihrem letzten Ziele annähert. Dieses ist das unmittelbare Anschauen Gottes, die *contemplatio.* Nur darin weichen die einzelnen Darstellungen von einander ab, dass als die Vorstufen zu jenem Schauen bald nur die *cogitatio* und *meditatio,* bald aber die ganze Reihenfolge derselben von der *lectio* an, an welche sich die *meditatio, oratio, operatio* anzuschliessen haben, angegeben wird. *Cogitatio, meditatio* und *contemplatio* erscheinen dann als die Funktionen der drei Augen, durch die wir erkennen, von denen das äussere, für die materiellen Dinge bestimmte, durch den Fall am wenigsten affiziert, das innere, wodurch wir uns selbst schauen, sehr schwach, endlich das Auge für Gott fast blind geworden ist. Dass diese drei Augen mit

den drei Prinzipien Materie, Seele, Gott parallel gehen, ist klar. Bei allem Werte, der auf die sittliche Reinheit gelegt wird, erscheint das Praktische dem theoretischen Genusse, der oft geradezu ein Schmecken der Gottheit genannt wird, untergeordnet. Dieser Zustand ist ebenso wohl Vertiefung in das eigene Innere als in Gott, und wird immer mit dem sich Abwenden von der Welt, noch mehr aber mit der völligen Weltvergessenheit zusammengestellt. Wer in Ausdrücken wie diesem, dass in diesem Zustande dem Menschen nichts, auch nicht einmal das eigene Selbst mehr übrig bleibe, sogleich Pantheismus sehen wollte, kennt die Sprache der Mystik nicht.

5. Als *Hugos* reifstes Werk (es ist auch eines seiner letzten) muss seine Schrift de sacramentis christianae fidei angesehen werden, das, weil es von allen Heilmitteln handelt, seine ganze Dogmatik befasst. In diesem durchdringt sich das objektive und subjektive Moment seines Glaubens, die verständige Reflexion und die mystische Tiefe mehr als in irgend einer anderen seiner Schriften, und zeigt sich nicht nur Bekanntschaft mit der Art, wie andere dogmatisieren, sondern eigene dogmatische Schärfe. Da alles, was ist, in solche Werke Gottes zerfällt, durch welche Nichtseiendes wird *(opera conditionis)*, und wieder solches, wodurch Verdorbenes besser wurde *(opera restaurationis)*, so wird in dem ersten Buche (ibid. p. 187—363) von jenem gehandelt, also im allgemeinen von der Schöpfung und den damit zusammenhängenden Fragen. In zwölf Teilen, deren jeder wieder in eine Menge von Kapiteln zerfällt, wird zuerst von dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt gehandelt, von dieser auf die ihm zu Grunde liegenden Ursachen zurückgeschlossen, und so zu Gott gelangt, dessen Dreieinigkeit ganz so gefasst und abbildlich in den Geschöpfen nachgewiesen wird, wie von *Abälard*. Es folgen dann die Untersuchungen über unser Wissen von Gott, wo eben die bereits angegebene Unterscheidung des Über- und Widervernünftigen entwickelt wird. Dann wird zur Betrachtung des Willens Gottes übergegangen und durch sehr feine Unterscheidungen zwischen Willen und Zeichen des Willens, sowie zwischen dem Wollen des Bösen und dem Wollen, dass solches sei, was böse ist, den von der Existenz des Bösen hergenommenen Einwänden begegnet. Die Schöpfung der Engel und ihr Fall, der Menschen und ihr Sündenfall folgt. Daran knüpft sich die Betrachtung der Wiederherstellung und der Mittel dazu, zuerst des Glaubens, dann der übrigen Heilsmittel oder *sacramenta*, und zwar sowohl der vormosaischen Zeit *(sacr. naturalis legis)* als die des geschriebenen Gesetzes. Alles, was in diesem Buche abgehandelt wurde, bildet gleichsam die Vorhalle zu dem, was den Inhalt des zweiten (p. 363—618) ausmacht, den Heilsmitteln des Neuen Bundes. Das Buch zerfällt in achtzehn Teile und handelt von der Inkarnation, deren

wenn auch nicht absolute Notwendigkeit, so doch Angemessenheit ganz so wie von *Anselm* (s. § 156, 8) dargethan wird, dann von der Einheit der Kirche als des Leibes Christi, den kirchlichen Ordnungen, den heiligen Gewändern, der Einweihung der Kirchen, weiter von der Taufe, Konfirmation, dem Sakramente des Leibes und Blutes Christi, den kleineren Sakramenten, d. h. allerlei kirchlichen Gebräuchen, wo ein Exkurs über die Simonie eingeschoben wird, ferner von der Ehe und den Gelübden. Die Betrachtung der Tugenden und Laster bahnt den Übergang zur Beichte, Sündenvergebung, letzten Ölung. Der Tod, das Ende der Dinge, das Jenseits werden in den letzten drei Teilen dieses Werks behandelt, zu dem die Summa sententiarum sich wie eine mehr historische Vorarbeit verhält.

§ 166.

In *Gilbert* und den *puris philosophis* auf der einen, und in *Hugo* auf der anderen Seite erscheint getrennt, was in *Anselm* ganz eins, in *Abälard* wenigstens eng verbunden gewesen war. Das Zerfallen der Scholastik in ihre Elemente geht aber noch weiter, indem an die Hugonische Theologie sich Arbeiten anschliessen, die entweder den Glaubensinhalt, das, was *Hugo* die *cognitio* oder das *quod fide creditur* nennt, als Hauptsache aller Wissenschaft ansehen, oder wieder das Glauben selbst, *Hugos affectio* und *ipsa fides*, so über alles stellen, dass ihnen sogar die Gotteslehre vor der Frömmigkeitslehre zurücktritt, und sie über ihre religiöse Anthropologie alles vergessen. Beide Richtungen, die sich zu einander verhalten, wie später im achtzehnten Jahrhundert die Orthodoxen zu den Pietisten, können den *Hugo* ausbeuten. Nur wird die erstere in ihm besonders den Verfasser der Summa sententiarum verehren, darum aber auch im Stande sein, des *Abälard* Vorarbeiten zu benutzen; dagegen für die andere wird *Hugo* besonders ihr Mann sein, weil er die arrha animae und die arca moralis und mystica schrieb. Gegen die, welchen die Dialektik der vornehmste Teil der Philosophie war, werden beide, wie ihr gemeinschaftlicher Vater *Hugo*, eine negative Stellung einnehmen müssen. Je einseitiger sie sich dabei ausbilden, desto mehr werden sie sich auch unter einander anfeinden. Während die Repräsentanten der ersten Richtung, die Summenschreiber, sich von solcher Einseitigkeit freier erhielten, wozu auch dies beitrug, dass sie nicht Schüler nur eines Meisters waren, steigert sich dieselbe bei den Mönchen des Klosters von St. Victor, die nur ihren grossen Theologen als Autorität gelten lassen, bis zum entschiedenen Hass gegen jede andere Richtung.

§ 167.

Die Summisten.

Mit dem Namen Summisten, der von *Buläus* geradezu von *Hugos* Summa sententiarum abgeleitet wird, hat man ganz passend die Verfasser sogenannter theologischer „*Summae*“ bezeichnet, d. h. solcher Schriften, die wie jene Hugonische und schon früher *Abälards* Sic et non nicht sowohl zeigen wollten, was ihre Verfasser, als vielmehr, was die bedeutendsten Lehrer der Kirche für wahr hielten, höchstens noch darauf ausgingen zu zeigen, was *Abälard* ganz unterlassen hatte, wie etwaige Widersprüche unter den Autoritäten zu lösen seien. Bald nach den oben genannten Werken *Abälards* und *Hugos*, vielleicht gleichzeitig mit dem letzteren, erschien das Werk des *Robertus Pullus*, welcher die Reihe der blossen Summisten beginnt. Viel grösseres Ansehen hat trotz der nachweisbaren Entlehnungen aus jenem das Werk des *Petrus Lombardus* erlangt, dessen Sentenzensammlung allmählich auch die Werke *Abälards* und *Hugos* verdrängt. Wie am Anfange der Scholastik, so wird auch hier der genialere Urheber von dem verständigeren Ordner, der Britte vom Italiener verdunkelt; und der Glanz seines Namens ist so gross, dass darüber der geistreichste unter den Summenschreibern, *Alanus de Insulis*, zum verdienten Ansehen nicht hat kommen können. Der Chronologie gemäss soll hier dem frühsten der berühmteste, diesem der begabteste folgen.

§ 168.

1. *Robertus Pullus* — (*Poulain, Pulleinus, Pullanus, Pollenus, Pollen, Pully, Pulcy, Pudsy, de Puteaco, Bullenus, Bollenus* kommt statt dessen vor) — ist in England geboren, hat in Paris und, wie es scheint, eine Zeit lang (seit 1129) in Oxford gelehrt, ward dann nach Rom gerufen, wo er, seit 1141 Kardinal, später päpstlicher Kanzler, um 1150 gestorben ist. Seine Werke sind von *Mathaud* in Paris 1655 Fol. herausgegeben. Seine Sententiarum libri octo, die hier allein zur Sprache kommen, finden sich bei *Migne* l. c. im Bd. 186 (p. 625—1152). Sie werden auch als seine Theologie, auch als Sententiae de sancta trinitate citiert. Sonst werden von ihm noch angeführt: in psalmos, in Scti Joannis apocalypsin, super doctorum dictis libb. IV, de contemptu mundi, praelectionum lib. I, sermonum lib. I u. a. m.

2. Die Einteilung des Werkes, für dessen Standpunkt charakteristisch ist, dass sehr oft die Lehre der Philosophie dem entgegengesetzt wird, was Christiani lehren, in acht Bücher ist ziemlich äusser-

lich, indem manchmal ein Abschnitt mitten in die Untersuchung hinein fällt. Der Gang ist aber ganz verständig geordnet. Das erste Buch zeigt in sechzehn Kapiteln, dass Gott ist, dass er nur einer, aber in drei Personen existiert, dass er keinen Accidenzien noch wirklicher Mannigfaltigkeit unterliegt, wie sich der Hervorgang des Sohnes und Geistes verhalten, wie jeder der beiden *alius, non aliud quam pater* ist, dass Gott überall wie die Seele ihrem Leibe gegenwärtig, was Liebe, Hass, Zorn, Wille Gottes heisse, wie Gott lohnt und straft, dass seiner Allmacht vieles nicht möglich, dass sie aber weiter geht als sein wirkliches Wollen, endlich dass Gott alles vorsieht. Immer werden Einwände gemacht und widerlegt. Im zweiten Buche (31 Kapitel) geht er dazu über, dass Gott, um an seiner Güte und Seligkeit Teil nehmen zu lassen, die Welt geschaffen, den Himmel den Engeln, die Erde den Menschen bestimmt habe; beiden ist Freiheit gegeben. Die Engel befestigen sich durch dieselbe so im Guten, dass sie nur gut, der Teufel entfremdet sich ihm so, dass er nur böse sein kann; Teufel also ist er nur durch sich selbst. Den Menschen betreffend, so wird noch jetzt die Seele in dem schon geformten Leibe geschaffen und empfängt aus dieser ihrer unreinen Umgebung ihre Sündhaftigkeit. Mit ihr ist der Leib verbunden und der Mensch nicht etwa ein Drittes ausser beiden. Die Seele hat Vernunft, Gemüt *(ira)* und Begierde, und ist durch die erstere unsterblich. Der Mensch, geschaffen um wenn auch nicht an Zahl, doch an Verdienst zu ersetzen, was Gott durch die gefallenen Engel verlor, war in seinem ursprünglichen Zustande vollkommener als wir, unvollkommener als seine einstige Bestimmung. Damals konnte er nur sündigen und sterben, jetzt muss er es. Als der Same aller übrigen Menschen pflanzt Adam vermöge der die Zeugung begleitenden Begierlichkeit die Sünde fort. Das Mittel der Vererbung vererbt selbst.

3. Im dritten Buch (30 Kapitel) werden die Mittel betrachtet, durch welche Gott zuerst einigen, dann allen das Heil anbietet, und wird, nach einer Vergleichung jener besonderen (jüdischen) Heilsökonomie mit der allgemeinen christlichen, zur Menschwerdung, zur sündlosen Empfängnis und Geburt Christi, zum Verhältnis beider Naturen in ihm übergegangen. Weil die Gottheit sich mit dem ganzen Menschen, d. h. Leib und Seele verbindet, ist Christus *persona trium substantiarum*, und seine Vereinigung mit Gott von der jedes Gläubigen wesentlich verschieden. Untersuchungen darüber, wie sich in Christus das Göttliche zum Menschlichen, z. B. in den Wundern verhalte, schliessen das Buch. Das vierte, in 26 Kapiteln, beginnt mit der Unterordnung des Menschgewordenen unter Gott, berührt, ohne eine Entscheidung zu treffen, die Frage, ob er habe sündigen können, ferner, inwieweit

ihm Allmacht zukomme, wo bemerkt wird, die heil. Schrift pflege oft, wo sie mehr meine, weniger zu sagen, und umgekehrt. Die Frage, warum Christus gebetet habe, und wie sich dies mit Allmacht und Allwissenheit vertrage, wird fein beantwortet, und dann dazu übergegangen, zu fragen, ob Glaube, Liebe, Hoffnung in ihm gewesen sei. Das Schauen hat bei ihm das Glauben vertreten. Die Notwendigkeit des Kreuzestodes, in wiefern trotz derselben die Mörder Christi sündigten, wie Christus nicht dem Teufel, sondern Gott sich dargebracht habe, was die Unterwelt in sich fasse und was Christus durch seinen *descensus* in ihr bewirkt habe, dieses und damit verwandte Fragen bilden den Schluss dieses Buches. Es folgt im fünften (52 Kapitel) die Betrachtung der Auferstehung, wobei auch das Hervorgehen der Toten aus den Gräbern für eine kurze Zeit, sowie die Erscheinungen des Herrn nach seiner Himmelfahrt berücksichtigt werden. Die letzteren sind ihm entweder ekstatische Zustände der Schauenden oder Engelserscheinungen. Eine genaue Erörterung der Rechtfertigung durch den Glauben und der Verdienstlichkeit der Werke, über die Notwendigkeit der Taufe und ihre Ersetzbarkeit durch das Märtyrertum und den Glauben ist nicht frei vom Semipelagianismus, der freilich damals für orthodox galt. Die Taufe, die Gebräuche bei derselben, die Eröffnung des Himmels bei der Taufe und durch sie werden sehr ausführlich, ebenso die Beichte, Sündenvergebung, die toten und die verdienstlichen Werke, die verschiedenen Grade des geistlichen Todes, aus denen es noch Errettung giebt, sowie des höchsten, der keine zulässt, nach einander durchgenommen.

4. Das sechste Buch (61 Kapitel) führt zuerst in ein anderes Gebiet, indem die neun Ordnungen der guten, und die ihnen entsprechenden der bösen Engel besprochen werden. Dann kehrt die Untersuchung zum Menschen zurück, und zwar zu dem Anteil, den an seinen guten Werken die göttliche Gnade, und den seine eigene Selbstthätigkeit hat. Die letztere wird besonders in das Aufgeben des Widerstandes gesetzt. Die einzelnen Momente der Busse werden angegeben, und die Beichte und Absolution sowohl von Seiten des Beichtenden als des Beichtigers betrachtet, in einem Sinne, der dort dem Leichtsinn, hier hierarchischen Gelüsten des Priesters entgegentritt. Die 37 Kapitel des siebenten Buches betrachten die Sündenvergebung, das Leben der Begnadigten in der Kirche, die verschiedenen Stände derselben, endlich das Leben in Staat und Familie, besonders ausführlich die Ehe. In dem achten Buche endlich wird in zweiunddreissig Kapiteln zuerst vom Abendmahl, seinem Verhältnis zur Passahfeier, von Brotverwandlung, Speisegesetzen, endlich sehr ausführlich von Tod, Auferstehung, Gericht, ewiger Verdammnis und Seligkeit gesprochen. Die Erörterung hat durchgehends einen exegetischen Cha-

rakter. Schwierigkeiten werden durch ziemlich bestimmte Entscheidungen gehoben.

§ 169.

1. *Petrus*, bei Novara geboren, daher gewöhnlich *Lombardus* genannt, als Bischof von Paris etwa 1160 gestorben, scheint ursprünglich ein Schüler *Abälards* gewesen zu sein, hat später wohl den *Robertus Pullus* gehört, und ist endlich durch *Bernard* dem *Hugo* zugewiesen, der ihn vor allen gefesselt hat. Seinen Ruhm dankt er vor allem seiner Schrift Sententiarum libri quatuor, nach welcher er gewöhnlich als der *Magister sententiarum* pflegt bezeichnet zu werden. Weil dieses Werk gerade so die Grundlage für alle dogmatischen Untersuchungen wurde, wie das Decretum Gratiani für die kirchenrechtlichen, auch der Zweck den sich *Gratian* in seiner *„concordantia discordantium"* gesetzt hatte, endlich auch die Einteilung in Distinktionen und weiter in Quästionen beiden gemeinschaftlich ist, deswegen hat die Sage entstehen können, die beiden Zeitgenossen seien Brüder. Ja man hat ihnen als dritten Bruder den *Petrus Comestor*, den Verfasser der Historia scholastica noch hinzugefügt. Die Ehre, für einige Jahrhunderte allgemein anerkanntes Kompendium der Dogmatik zu werden, so dass die Lehrer und Hörer dieser Disziplin Sententianer genannt wurden, dankt das Werk gerade dem, was, wenn man es mit den Sentenzen des *Pullus* vergleicht, ein Mangel genannt werden könnte: es zeigt sich weniger Eigentümlichkeit, in vielen Punkten weniger Entschiedenheit als dort. Dadurch liess es aber gerade der Selbstthätigkeit derer einen grösseren Spielraum, welche es ihren Vorlesungen zu Grunde legten. In der von *Abälard* aufgebrachten Weise werden die Ansichten für und gegen aufgestellt, dann gezeigt, dass und wie die Widersprüche zu lösen seien, doch aber die Entscheidung nicht so endgiltig begründet, dass nicht der Docent sie selbst oder wenigstens ihre Begründung modifizieren könnte. So konnte es kommen, dass der Jesuit *Possevin* schon 243 ihm bekannte Kommentare zu den Sentenzen citieren konnte. Gedruckt sind sie zuerst 1477 in Venedig; dann unzählige Mal. Die Patrologie von *Migne*, welche in ihrem Bd. 191 den Kommentar des Lombarden zu den Psalmen und seine Collektaneen zu den Paulinischen Briefen enthält, giebt im folgenden Bande (p. 519—963) die Sentenzen nach der von *Aleaume* veranstalteten Ausgabe, Antw. 1757.

2. Das Werk beginnt damit, auf den von *Augustin* bemerkten und auch von *Hugo* berücksichtigten Unterschied der *res* und der *signa* hinzuweisen, der auch für die Gegenstände des Glaubens wichtig sei, indem es nicht nur Dinge, sondern auch Zeichen gebe, die dem Menschen zum Heile gereichen: die Sakramente nämlich. Diese letzteren werden zunächst bei Seite gelassen und kommen erst im vierten Buch wieder

in Betracht. Die drei ersteren handeln lediglich von den zum Heil dienenden Realitäten. Diese selbst aber werden weiter eingeteilt. Schon *Augustin* hat den Unterschied fixiert zwischen dem, was man geniesst *(frui)*, d. h. um seiner selbst willen begehrt, und dem, was man braucht *(uti)*, d. h. um eines andern willen will. Dieser Unterschied dessen, *quo fruendum* und *quo utendum est*, wird nun adoptiert, und das erstere Prädikat nur Gott beigelegt, von dem nun das erste Buch handelt. Die Abteilungen desselben sowie aller anderen werden Distinctiones genannt; jede enthält mehrere Fragen von verschiedenen Seiten ventiliert und endlich beantwortet. In den achtundvierzig Distinktionen des ersten Buches wird die Lehre von dem dreieinigen Gott so abgehandelt, dass der Verf. zeigt, wie die dagegen vorgebrachten Bedenklichkeiten schon bei *Augustin* und anderen dadurch widerlegt seien, dass sie ein Abbild der Dreieinigkeit auch in den Geschöpfen, namentlich im Menschen nachwiesen, und wie die Widersprüche zwischen den verschiedenen Autoritäten nur scheinbar, meist auf dem Doppelsinn der Worte beruhend, und darum durch Distinktionen lösbar seien. Er polemisiert in diesem Teil öfter gegen *Abälard*. Die wesentlichen Prädikate Gottes, seine Allgegenwart, Allwissenheit, Allmacht sowie sein Wille werden ausführlich besprochen, und dabei Schwierigkeiten zum Teil gelöst, zum Teil nur angedeutet. In dem zweiten Buche wird in vierundzwanzig Distinktionen von dem gehandelt, *quo utimur*, von den Kreaturen, und zwar zuerst von dem Schöpfungsakt, als dessen Grund die Güte Gottes, als dessen Zweck der wahre Nutzen der Kreatur, der darin besteht, dass sie Gott dient und Gottes geniesst, bestimmt wird. Gegen die höchsten Autoritäten der Dialektiker, den *Aristoteles* und *Plato* wird, weil jener die Ewigkeit der Welt, dieser wenigstens eines Weltstoffs gelehrt habe, Protest eingelegt. An die Betrachtung des Sechstagewerks, der Engel und der Menschen schliesst sich die über das Böse, wo *Petrus* zu dem Resultate kommt, dass die dialektische Regel von der Unvereinbarkeit der Entgegengesetzten bei dem Bösen eine Ausnahme erleide. War diese Regel aber Fundament der ganzen Dialektik, so ist es begreiflich, dass er gelegentlich dazu kommt, von der Dialektik selbst etwas höhnisch zu sprechen, oder auch, ganz wie *Pullus* die Philosophen, so die Dialektiker den Christen entgegenzusetzen. Das dritte Buch (vierzig Distinktionen) erörtert zuerst die Menschwerdung, die wenn auch nicht Notwendigkeit, so doch Zweckmässigkeit, dass dieselbe, und dass die durch sie vollbrachte Erlösung gerade so statthatte. Durch die Frage, ob in Christo Glaube, Liebe und Hoffnung gewesen sei, wird der Übergang zu diesen Tugenden gemacht und hier besonders genau die Liebe behandelt; eine flüchtige Betrachtung der vier Kardinaltugenden, eine ausführlichere der sieben

Gnadengaben des heiligen Geistes (nach *Jesaias* 11, 2) schliessen sich dem an. Dann wird gezeigt, dass die zehn Gebote nur Ausführungen des Gebots der Liebe zu Gott und den Nebenmenschen seien, und nach einer Besprechung der Lüge und des Meineids zum Schluss das Verhältnis des Alten und Neuen Bundes erwogen. Im vierten Buche — es enthält fünfzig Distinktionen — werden die heiligenden Zeichen abgehandelt, der Begriff des Sakraments festgestellt, und dann die sieben Sakramente, unter ihnen am kürzesten die Konfirmation, am ausführlichsten die Beichte abgehandelt, und endlich zu den letzten Dingen übergegangen, wo ganz am Ende die Frage aufgeworfen wird, ob die Unseligkeit der Verdammten die Seligkeit der Begnadigten trüben könne. Die Antwort fällt in der fünfzigsten Distinktion verneinend aus.

3. Einer der eifrigsten Anhänger des *Lombardus* war *Petrus* von Poitiers, der, gegen Ende des 12. Jahrhunderts Kanzler von Paris, selbst fünf Bücher Sentenzen oder Distinktionen schrieb, und dem *Wilhelm,* Erzbischof von Sens, dedizierte. Sie sind zugleich mit den Werken des *Rob. Pullus* von *Mathaud* herausgegeben (bei *Migne* a. a. O. CCXI, p. 783—1280). Das erste Buch handelt von der Dreieinigkeit, das zweite von der vernünftigen Kreatur, das dritte vom Fall und der notwendigen Wiederherstellung, das vierte von der durch die Menschwerdung vollbrachten Versöhnung, das fünfte von der sich wiederholenden Versöhnung vermöge der Sakramente. Der Gang und der wesentliche Inhalt des Werkes stimmt ganz mit dem des Lombarden überein.

§ 170.

1. Der geistig Begabteste unter den Summisten ist der (nach *Baeumker)* anscheinend irriger Weise als Deutscher in Anspruch genommene *Alanus (de Insulis,* weil in Ryssel geboren; nicht zu verwechseln mit dem Bischof *Alanus* von Auxerre), dessen langes Leben und ausgedehnte Schriftstellerthätigkeit Veranlassung gegeben hat, zwei dieses Namens anzunehmen. Zuerst Professor in Paris, dann Cisterzienser Mönch, ist er nach dem Zeugnis des Alberic von Trois Fontaines im Cisterzienser-Kloster Clairveaux um 1203 gestorben, nachdem er sich durch seine Schriften und Disputationen gegen die Waldenser und Pateriner den Beinamen des *doctor universalis* erworben hatte. Seine Werke sind zuerst von *de Visch* in Amsterdam 1654 herausgegeben; dazu aber sind in der Bibliotheca scriptorum ordinis Cisterciensis, Col. 1656, sowie bei *Pez, Thesaurus* anecd. noviss., I., Augsburg 1721, und bei *Mingarelli* anecd. fascic., Romae 1756, Nachträge erschienen. Diese Ausgabe ist zu Grunde gelegt, zugleich aber Handschriften verglichen und das bereits 1477 gedruckte lexikographische Werk des *Alanus:* Distinctiones dictionum theologicalium

(auch Oculus SSae genannt) hinzugefügt in dem 110. Bande von *Mignes* Patrol. curs. compl.

2. Das kürzeste, aber bedeutendste Werk des *Alanus,* die Schrift catholicae fidei libri quinque, deren Echtheit *Cl. Baeumker* (Handschriftl. zu Alanus, Fulda 1894) gegen *Hauréau,* der sie einem *Nikolaus* von Amiens zuschreibt, vertreten hat, ist zuerst von *Pezius* herausgegeben worden (bei *Migne* p. 595—618). Es ist eine Summa, nur viel kürzer als sie sonst zu sein pflegen, geschrieben in dem Interesse, damit den Ketzern und Muhamedanern entgegenzutreten. Eben darum werden in dem Prologus eine Menge von Definitionen *(descriptiones),* Postulaten *(petitiones)* und Axiomen *(communes animi conceptiones)* gegeben, um für die Disputation mit ihnen einen festen Boden zu gewinnen, auf dem dann streng syllogistisch argumentiert wird. Das erste Buch handelt in dreissig Sätzen von der *una omnium causa,* von Gott. Aus der Unmöglichkeit, dass irgend etwas *causa sui* sei, wird das Dasein einer *causa prima* gefolgert, die nicht Träger von Accidenzien, darum unveränderlich und ewig, unendlich und unbegreiflich, Gegenstand nicht sowohl des Wissens als des Glaubens ist, d. h. einer Annahme, deren Verdienstlichkeit mit darin besteht, dass sie nicht auf zwingenden Gründen ruht. Der Glaube steht daher über der Meinung und unter dem Wissen. Alle Eigenschaften, welche der völlig einfachen, höchsten Ursache beigelegt werden, gelten von ihr nur uneigentlich, indem sie von der Wirkung auf die Ursache übertragen wurden. Durch gleiche Übertragung muss daraus, dass in jedem Dinge sich Materie, Form und ihre Einheit *(compago)* findet, auf die Dreipersönlichkeit in Gott zurückgeschlossen werden, die mit seiner Einheit nicht streitet. Die dreissig Sätze des zweiten Buchs behandeln die Welt und ihre Schöpfung, namentlich die Engel und Menschen. Die mitteilende Liebe, verbunden mit der Macht in Gott, drängt ihn zum Schaffen vernünftiger Geister, die in der Welt seine Güte und Macht erkennen, die frei sind, weil nur solchen gegenüber er seine Gerechtigkeit zeigen kann. Der vernünftige, engelgleiche Geist ist in dem Menschen mit dem Niedrigsten, der Erde,, verbunden. Daher seine Gebrechlichkeit, infolge der er fällt, sich an Gott vergeht und also unendliche Strafe auf sich zieht. Das dritte Buch betrachtet in sechzehn Lehrsätzen die Menschwerdung und Erlösung. Sie schliessen sich in ihrem Gange ganz an *Anselms* Cur Deus homo, indem sie zeigen, dass was der Mensch leisten musste, Gott allein aber leisten kann, von dem Mensch gewordenen Gotte, am passendsten aber vom Sohne, weil er der Grund aller Form ist und also der Deformität entgegensteht, geleistet wird, der die härteste der Strafen, die Todesstrafe auf sich nimmt. Dabei wird aber ausdrücklich bemerkt, dass Gott auch andere

Wege hätte einschlagen können. Das vierte Buch, das in neun Lehrsätzen von den Sakramenten, und das fünfte, dessen sechs Sätze die Auferstehung behandeln, enthalten nichts Eigentümliches.

3. An dieses Werk schliessen sich durch ihren Inhalt zwei andere an, von denen es schwer ist, zu entscheiden, ob sie Vorarbeiten zu dem, oder weitere Auseinandersetzungen dessen sind, was in jenem gesagt ist. Dabei teilen sie sich in die Aufgaben, welche sich das Werk de arte gesetzt hatte, so, dass die Schrift de fide catholica contra haereticos, libb. IV, ganz besonders das polemische, dagegen die Regulae de sacra theologia oder Maximae theologiae mehr das systematische Element hervorheben. Die Einleitung in das letztere Werk (*Migne* p. 617—687) erinnert insofern an *Gilbert* (§ 163, 4), als behauptet wird, dass jede Wissenschaft ihre eigenen, durch besondere Namen unterschiedenen Grundsätze habe, die Dialektik ihre *maximae,* die Rhetorik ihre *loci communes,* die Mathematik ihre *axiomata* und *porismata* u. s. w. Alle haben nur Giltigkeit, so lange der gewohnte Naturlauf dauert; einzig und allein die *regulae* oder *maximae theologicae* haben eine unverbrüchliche Notwendigkeit, da sie vom Ewigen und Unveränderlichen handeln. Diese Grundsätze sind zum Teil allgemein anerkannte, zum Teil solche, die nur dem tiefer Blickenden feststehen. Nur diese letzteren sollen hier abgehandelt werden. Es sind besonders solche, die daraus folgen, dass Gott nicht nur einer, sondern die Einheit *(monas)* selber ist. Viele derselben werden in paradox klingenden Formeln ausgesprochen. So: *Monas est alpha et omega sine alpha et omega: Monas est sphaera cujus centrum ubique circumferentia nusquam* und dgl. m. Besonderes Gewicht wird darauf gelegt, dass in Gott gar kein Unterschied sei zwischen seinem Sein und dem, was er ist, dass er eben darum nicht Subjekt von Eigenschaften, und dass in keinem theologischen Satz von Accidentellem *(contingens)* die Rede sein darf. Gott als die Form selbst ist natürlich ohne Form, wie er als das Sein selbst kein Sein nur hat. Da nun alle Prädikate von den Formen hergenommen sind, die ein Gegenstand hat, so reichen positive Prädikate für Gott nicht aus. Sehr ausführlich wird untersucht, ob Substantiva oder Adjectiva, ob Abstracta oder Concreta, ob Verba, ob Pronomina, ob Präpositionen gebraucht werden dürfen, wenn von Gott gesprochen wird, und wie sich ihr Sinn modifiziert. Dann wird auf die besonderen Prädikate eingegangen, welche, obgleich sie allen drei Personen des göttlichen Wesens zukommen, so doch im besonderen Sinne je einer derselben pflegen beigelegt zu werden, wie die Macht dem Vater u. s. w. Die Schwierigkeiten, die gegen die Allmacht vorgebracht sind, die ferner, welche man in der Weisheit und dem Vorherwissen gefunden hat, werden erwogen und

durch die Güte der Übergang dazu gemacht, dass und in wiefern alles gut sei. Daran knüpfen sich nun ethische Untersuchungen, von denen das Buch de arte nichts enthielt. Der Hauptsatz ist, dass alles Verdienst der Strafe sowohl als des Lohnes nur in dem Willen liegt; damit soll sehr wohl vereinbar sein, dass die Strafe verdient, der Lohn unverdient sei, denn der Mensch vollbringe das Böse als *autor,* das Gute als *minister.* Durch die Unterscheidung der *gratia ad meritum* und der *gratia in merito* sucht *Alanus* dem Pelagianismus und extremen Augustinismus zu entgehen. Das *vitium,* sowohl als Abwesenheit der *virtus* als in seinem Gegensatz dazu, wird betrachtet, die *caritas* als Quelle aller Tugenden bestimmt und gezeigt, wie sie die Vereinigung mit Gott ist, welche durch die Inkarnation des Sohnes, der als Mensch nichts für sich, alles für uns verdient hat, begonnen, durch die Sakramente fortgesetzt wird. Einige Sätze, welche nicht nur für die Theologie, sondern auch für die *naturalis facultas* gelten sollen, machen den Schluss des in einhundertfünfundzwanzig Kapitel zerlegten Buches, welches gleichsam als ein Inventarium dessen, was der theologische *sensus communis* lehrt, lange Zeit in hoher Achtung gestanden hat.

4. Wahrscheinlich waren es die vier Bücher de fide catholica contra haereticos (*Migne* l. c. p. 305—430), welche den *Trithemius* und nach ihm Andere dahin gebracht haben, dem *Alanus* einen Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden anzudichten. Das Buch hat indess eine ganz andere, rein polemische Tendenz. In dem ersten Buche werden in sechsundsiebzig Kapiteln dualistische, baptistische, antisakramentale und andere Ketzereien durch die Autorität von Aussprüchen der Apostel und Väter widerlegt. Oft gewinnt es dabei den Anschein, als wenn alle diese Behauptungen zugleich von einer einzigen Sekte ausgingen; dann aber sieht man wieder, dass er verschiedene gemeint hat. Das zweite Buch, speziell gegen die Waldenser gerichtet, befasst fünfundzwanzig Kapitel, und verteidigt namentlich die Priesterwürde, tritt auch der rigoristischen Moral jener Ketzer entgegen. Das dritte Buch (einundzwanzig Kapitel) bekämpft die Juden, indem darin ihre Einwände gegen die Trinität, gegen die Abschaffung des Cärimonialdienstes, gegen das Erschienensein des Messias sowie seine Gottheit und Auferstehung mit Gründen teils des Alten Testaments, teils der Vernunft widerlegt werden. Das vierte Buch endlich ist contra paganos seu Mohametanos gerichtet. Es ist das kürzeste, indem es nur vierzehn Kapitel enthält, bei dem Dogma der Trinität wird auf das gegen die Juden Gesagte verwiesen; die Empfängnis vom heiligen Geiste wird gerechtfertigt, endlich die Verehrung der Bilder in Schutz genommen, die für den Laien das seien, was das geschriebene Wort für den Kleriker.

5. Mehr noch, wenigstens in weiteren Kreisen als diese Werke, hat den *Alanus* ein Gedicht in neun Büchern berühmt gemacht, Anticlaudianus (*Migne* l. c. p. 483—575) betitelt, manchmal auch Antirufinus genannt, weil er im Gegensatz zu *Claudians* Rufinus, der die Allekto eine Versammlung der Laster zum Verderben des Rufinus veranstalten lässt (*Claudian*, in Rufin I, v. 25 ff.), schildert (Anticlaud. C. I, cp. 2), wie die Natura die Tugenden versammelt, um einen neuen, vollkommenen Menschen zu schaffen. Die Tugenden und Laster, welche um die von Gott geschaffene, von der Natur mit einem trefflichen Leibe ausgestattete Seele kämpfen, treten personifiziert auf in diesem Gedichte, welches, indem es die Reise der Weisheit zu Gott beschreibt, zugleich eine Encyklopädie der Wissenschaften und eine Darstellung des Universums mit seinen Planetenkreisen und Himmeln enthält. Bei der himmlischen Sphäre angelangt, muss sich die Weisheit von den sieben Künsten und Wissenschaften trennen: die Theologie wird ihre Führerin, der Glaube und ein Spiegel, in dem alles nur im Bilde geschaut wird, werden die Mittel, durch welche sie sich Gott naht. Mit einer gewissen Freude wird hervorgehoben, wie die theologischen Lehren mit denen des Trivium und Quadrivium streiten. Eine besonders hohe Stelle räumt er der Logik nicht ein; namentlich die Neuerungen, welche durch das Bekanntwerden der Aristotelischen Analytiken in ihr vorgenommen seien, beklagt er. Es ist dies eine Bestätigung der § 64, 1 ausgesprochenen Ansicht, dass die logica nova von der Theologie abführte.

§ 171.

Die Victoriner.

W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im M.-A., Leipzig I—III 1874, 1881, 1893; und dazu *H. Denifle*, in den Histor.-polit. Blättern, 1875.

Den Summisten als den Orthodoxen stellen sich als die Pietisten des 12. Jahrhunderts die religiösen Anthropologen oder Frömmigkeitslehrer entgegen. Ihr Hauptsitz ist das Kloster von St. Victor, daher einige sie auch als die Victoriner bezeichnen. Wie den Summisten, so steht auch ihnen der Glaube ohne Beweis am höchsten. Nur betonen sie im Glauben viel mehr als den Inhalt den Akt des Glaubens selbst. Sie vergessen zwar, um die später gebräuchlichen Modifikationen der Hugonischen Ausdrücke zu brauchen, über der *fides qua creditur* nicht sogleich die *fides quae creditur* ganz und gar; aber mit grösserer Vorliebe wird jene doch schon von dem behandelt, der noch am meisten den Fusstapfen *Hugos* folgt. Die nach ihm kommen, gehen in dieser Einseitigkeit rasch weiter, und feinden darum die Sentenzen- und Summenschreiber nicht weniger an, als die untheo-

logischen Dialektiker. Das von aller wissenschaftlichen Beschäftigung zurückgezogene, der Andacht gewidmete Leben allein findet bei ihnen einen vollen Beifall.

§ 172.

J. G. V. Engelhardt, Richard von St. Victor und Johannes Ruysbrock, Erlangen 1838.

1. *Richardus*, ein Schotte von Geburt, von 1162 bis an seinen 1173 erfolgten Tod Prior des Klosters St. Victor, dessen Name stets zu dem seinen gefügt wird, ist durch *Hugo* gebildet, und hat, wie seine Schriften über die Dreieinigkeit beweisen, zwar auch die doktrinelle Seite der Theologie nicht ganz vernachlässigt, doch aber ganz besonderes Gewicht auf die mystische Kontemplation gelegt, deren Beschreibung und Verherrlichung seine bedeutendsten Schriften gewidmet sind. Auch regt sich bei ihm ein Widerwille gegen die Philosophen, deren Aufgeblasenheit ihn misstrauisch gegen die Philosophie selbst macht, so dass er derselben eigentlich nur Verdienste um die Naturerkenntnis zuzugestehen geneigt ist. Seine Werke sind oft, zuerst in Venedig 1506 in 8°, dann vollständiger in Folio Paris 1518 und sonst herausgegeben. Bei *Migne* bilden sie den Band 194 der Patrologie.

2. Obgleich *Richards* de trinitate libri sex (bei *Migne* p. 887 bis 992) in der Folgezeit oft als ein Hauptwerk citiert worden ist, so kann es hier doch füglich übergangen werden, da kaum etwas darin vorkommt, was nicht von *Hugo* und den in den vorhergehenden §§ geschilderten Summisten bereits, und zum Teil besser gesagt wäre. Dagegen tritt er viel eigentümlicher hervor in den Schriften, die man die mystischen zu nennen pflegt. So schon in der Schrift de exterminatione mali et promotione boni (p. 1073—1116), wo in tropologischer Auslegung der Worte Psalm 113, 5 *quid est tibi mare ct.* er zeigt, wie die Gläubigen an das bittere Meer der Gewissensbisse geraten müssen, wie ihr Gemüt (Jordan) aufwärts, der Quelle entgegenströmen müsse u. s. w. Ebenso tropologisch wird in der Schrift de statu interioris hominis (p. 1116—1158) an *Jes.* 1, 5, 6 *omne caput languidum* u. s. w. angeknüpft und die Macht des freien Willens im Gegensatz zur Willkür, sowie die Kraft der Demut und des hingebenden Gebetes geschildert und gepriesen. Die drei Bücher de eruditione hominis interioris (p. 1229—1366) knüpfen ebenso an den Traum des Nebukadnezar an; endlich die beiden Hauptschriften de praeparatione animi ad contemplationem (p. 1—64) und die libri quinque de gratia contemplationis (p. 63—202) werden, weil sie die Geschichte der Söhne *Jakobs*, besonders des *Benjamin*, zu allegorischer Deutung benutzen, jene als Benjamin minor, diese als Benjamin major bezeichnet, neben welchem Titel bei Späteren auch de

arca mystica vorkommt. An diese schliessen sich dann die Schriften de gradibus charitatis (p. 1195—1208) und de quatuor gradibus violentae charitatis (p. 1207—1224), welche die Sehnsucht beschreiben, durch die der Zustand der Kontemplation bedingt wird.

3. Die Kontemplation, der Benjamin, der erst durch den Tod der Rahel (Vernunft) geboren wird, hat zu ihrem Inhalte nicht nur solches, das, wie *Hugo* gesagt hatte, über die Vernunft geht, sondern auch solches, das ganz ausser ihr, ja wider sie ist. Nur in einzelnen Momenten küssen sich Joseph und Benjamin, d. h. gehen *meditatio* und *contemplatio*, Vernunft und Offenbarung zusammen. Überhaupt ist streng zu unterscheiden zwischen der *cogitatio*, deren Organ die Imagination ist, und welche weder Arbeit noch Frucht kennt, der *meditatio*, welche der *ratio* angehört und arbeitet, aber nicht Frucht erntet, und endlich der *contemplatio*, deren Organ die *intelligentia*, deren Lohn die Frucht ohne Arbeit ist. Nimmt man aber das Wort *contemplatio* im weiteren Sinne, so können sechs Grade derselben unterschieden werden, welche in den hauptsächlichsten Teilen, aus denen die Bundeslade zusammengesetzt war, mystisch angedeutet sind: zwei nämlich, die der Imagination angehören, und deren niedere der Imagination, die andere der Vernunft konform ist; zwei der Vernunft angehörige, deren niedere sich an die Imagination anlehnt und der Bilder bedarf, während die höhere reine Vernunfterkenntnis ist; endlich eine, die über der Vernunft, aber nicht ausser ihr steht, und die höchste, die ausser der Vernunft steht und gegen sie zu sein scheint, wie z. B. die Anschauung der Dreieinigkeit. Das Objekt der beiden höchsten Grade wird das Intellektible genannt. Alle sechs Gattungen der Kontemplation werden in dem Benjamin major ausführlich durchgenommen und in verschiedene Stufen zerlegt, dabei wiederholt darauf hingewiesen, dass *Aristoteles* und die übrigen Philosophen auf den niederen Stufen stehen geblieben seien. Die Selbsterkenntnis und die sich daran anschliessende Selbstvergessenheit werden vor allem gepriesen, der höchste Grad der Beschauung als ein wirkliches Hinausgerücktsein aus sich selbst bezeichnet, und die verschiedenen Weisen desselben beschrieben. Es ist ein Werk des göttlichen Wohlgefallens, und das sich ganz hingebende Gebet ist das Mittel, es, wenn wir es ein Mal erlebten, wieder hervortreten zu lassen. Den Dialektikern wird von *Richard* unter manchen anderen wiederholt auch der Vorwurf gemacht, dass sie den formellen Charakter ihrer Wissenschaft ganz vergessen; da auch richtige Schlüsse zu falschen Resultaten führen können, so kommt es auf die Wahrheit der Prämissen und Grundsätze vor allem andern an. Aber nicht nur die Dialektiker tadelt er. Es ist frühe bemerkt worden, dass *Richard* oft die Gelegenheit ergreife, dem Lombarden irgend einen Vorwurf zu machen,

so dass ihm also eine Theologie, die nur eine Summe zu Stande bringt, nicht die rechte zu sein scheint.

§ 173.

1. Nachfolger des *Richard* war **Walther** von **St. Victor**, dessen Schrift gegen die Ketzereien des *Abälard, Petrus Lombardus, Petrus* von Poitiers und *Gilbert* wegen eines Ausdruckes in ihrer Vorrede gewöhnlich als: in quatuor labyrinthos Franciae citiert wird, und durch Auszüge bei *Bulaeus* (l. c. II. p. 629 ff.) bekannt geworden ist. Mit ganz gleichem Zorne verdammt er die Logiker und Metaphysiker, die über *Aristoteles* die Heilslehre vergessen, und welche in ihren feinen Untersuchungen über *aliquid* endlich dazu kommen, wahre *nihilistae* zu werden, zugleich aber die Summenschreiber, welche ebenso viel dafür sagen, dass Gott sei, als dagegen. Er selbst stellt, wenn sie von etwas sagen, es sei gegen die Regeln des *Aristoteles,* die Frage entgegen: was thut das? und citiert die Warnung des Apostels vor aller Philosophie. Er ist empört darüber, dass sie ohne zu entscheiden die verschiedenen Ansichten neben einander stellen, und fordert, dass sie die Ketzerei verdammen, um nicht selbst zu Ketzern zu werden. Citate aus den Kirchenvätern, besonders aus dem *Augustin,* aber auch polternde Scheltworte sind die Waffen, mit welchen er ebenso sehr gegen die „Dialektiker“ polemisiert, deren Lehrer die Heiden *Sokrates, Aristoteles* und *Seneca* seien, und welche nicht bedenken, dass die Richtigkeit des Schliessens noch nicht die Wahrheit des Erschlossenen verbürgt, als auf der anderen Seite gegen die „Theologen“, unter welchen, da er den *Johannes Damascenus* an die Spitze stellt, er offenbar die Kompilatoren der verschiedenen Ansichten versteht, und nicht minder gegen die „Pseudo-Scholastiker“, die eine Menge unnützer Fragen aufwerfen, welche nur durch Umwege und feine Distinktionen zu beantworten sind. Ihnen allen stellt er immer den lebendigen, die Welt überwindenden Glauben an den Sohn Gottes entgegen, der Mensch geworden ist mit Haut und Fleisch, mit Knochen und Nerven, den Glauben, der zwar der Welt eine Thorheit ist, dafür aber auch Teufel austreibt und Tote erweckt.

2. Die Einflüsse des Klosters von St. Victor, namentlich seit in demselben die subjektive Seite der Frömmigkeit (der *affectus)* sogar auf Kosten des objektiven Elementes der Religion (der *cognitio)* sich geltend gemacht hatte, sind nicht zu verkennen in der Tendenz jener Zeit, anstatt gelehrte Theologie zu treiben, vielmehr das Volk durch Predigten zu erwecken. Der wunderthätige Reiseprediger *Fulco* von Neuilly, *Dominicus,* der Stifter des Prädikanten-Ordens, sind wenigstens indirekt, die Stifter des in der Nähe von Langres entstehenden Ordens

der *Vallisscholarium*, vier Pariser Professoren, ganz direkt von den Victorinern angeregt worden. Auch die beiden Mönche *Isaac* in Stella und *Alcher* in Clairveaux, von deren Korrespondenz uns einiges aufbehalten ist, scheinen Einwirkungen von St. Victor her empfangen zu haben. Des letzteren Schrift de spiritu et anima wird später oft als eine Augustinische citiert. Die unwissenschaftliche Mystik in dieser, die wissenschaftliche in der bald folgenden Zeit, haben kaum irgendwo mehr Nahrung gefunden als in den Schriften, die von jenem Kloster ausgingen, und zwar in den späteren fast noch mehr als in den Werken *Hugos*, ja selbst *Richards*. Sie können als der diametrale Gegensatz, und darum als das Korrelat zu denen angesehen werden, die oben (§. 164) als die *puri philosophi* bezeichnet wurden.

§ 174.

Wenn aber so aus den Scholastikern blosse Metaphysiker geworden sind, die sich um Substanzen und Subsistenzen, um *nihil* und *aliquid* mehr kümmern als um den Glauben, oder logische Klopffechter, die nicht nach der Trinität fragen, sondern danach, ob der Schlächter oder der Strick das Schlachtvieh führe; wenn auf der anderen Seite sie zu theologischen Sammlern wurden, denen eine Autorität höher steht als alle logischen Denkgesetze, oder zu Lobpreisern der Frömmigkeit, denen das fromme Herz alle Wissenschaft ersetzen soll — so ist eigentlich die Scholastik in ihre Bestandteile auseinander-, d. h. zu Grunde gegangen. Wo innerhalb ihrer sich Männer finden, denen keine dieser Einseitigkeiten genügt, die aber nicht Geisteskraft genug besitzen, der Scholastik einen neuen Impuls zu geben: da werden sie entweder darauf ausgehen, von allem Kenntnis zu nehmen, was im Namen der Philosophie gelehrt wird, möglichst allen gerecht zu werden; oder aber sie werden den Versuch machen, auf den primitiven Zustand der Scholastik zurückzugehen, indem alle ihre Elemente noch eins gewesen waren, wenn sie auch ein mehr chaotisches Gemisch gezeigt hatten. Ist jenes gelehrt historische Interesse mehr oder minder skeptisch gefärbt, so ist dagegen dieser Versuch, Vergangenes zu beleben, in sich selbst mystisch. Wie sehr oft das Verschwinden des spekulativen Geistes sich durch Hervortreten des Skeptizismus und Mystizismus angekündigt hat, so wird die momentane Erschöpfung des scholastischen Geistes durch das Auftreten des mittelalterlichen Akademikers *Johannes von Salisbury* und durch den mystischen Reaktionsversuch des *Amalrich von Bene* offenbar.

§ 175.

G. Schaarschmidt, Johannes Sarisberiensis, nach Leben, Studien, Schriften und Philosophie, Leipzig 1862. — Zu *Adam de Petit-Pont* vgl. man *V. Cousin*, Fragm. philos. II, 5. Aufl.; *C. Prantl*, Gesch. der Logik, II, 2. Aufl.; *B. Hauréau*, Notices et Extraits, III, Paris 1891.

1. *Joannes Parvus* (vielleicht war *Short* oder *Small* sein Familienname), *von Salisbury*, wenn er, wie gewöhnlich geschieht, nach seinem Geburtsort, *von Chartres*, wenn er nach seinem Bistum genannt wird, war durch seinen Bildungsgang, den er in seinem Metalogicus II, 10 selbst beschreibt, mehr als einer befähigt, ein abschliessendes Urteil über die bisherige Scholastik zu fällen. Noch sehr jung, aber nicht ohne gründliche Schulbildung, kam er im Jahre 1136 nach Paris und ward dort ein eifriger Zuhörer *Abälards*, der ihm die Hochachtung vor der Logik beibrachte, die er nie verloren hat. Dies beweist sein in reiferen Jahren geschriebener Metalogicus, in dessen vier Büchern er in der Person des *Cornificius* diejenigen bestreitet, welche die Untersuchungen, mit denen man sich im *trivio* beschäftigte, als unnütz verachteten. Er selbst erklärt sie für die notwendige Grundlage alles wissenschaftlichen Studiums. Dies hindert ihn aber gar nicht, die Logik besonders als ein Studium der Jünglingsjahre zu bezeichnen, und sich gegen die zu erklären, die, weil sie dieses Studium zum allereinzigen machen, nicht Philosophen, sondern Eristiker und Sophisten werden. Die von ihm gegebene Weisung hat er übrigens selbst befolgt. Nachdem er mit allem Eifer bei *Abälard* die alte Logik studiert hatte, begab er sich, da dieser seine Vorträge aufgab, zu dem *Alberich* in die Lehre, einem der heftigsten Bekämpfer des Nominalismus, so dass er in alle Feinheiten der berühmten Streitfrage eingeweiht, und in Stand gesetzt ward, später über alle die verschiedenen Vermittelungsversuche zu berichten. Durch *Wilhelm* von Conches, der dann drei Jahre sein Lehrer war, durch zwei andere Schüler des *Bernhard* von Chartres und vielleicht auch durch den greisen Meister selbst ward er auf ein anderes Gebiet hingewiesen: auf die Alten, die er jetzt mit grossem Eifer zu studieren anfing. *Cicero* namentlich fesselte ihn, und die Rhetorik ward seitdem für ihn ein Hauptzweck bei seinem Studium. Zugleich führte ihn ein Deutscher, *Hartwin*, und ein Mann, den er als *Richardus Episcopus* bezeichnet, in das Quadrivium ein. Beide Studien erschütterten bei ihm das Ansehen des *Aristoteles*, dessen Physik und Ethik ihm mit der Glaubenslehre zu streiten schien. Dafür aber wuchs um so mehr seine Hochachtung vor dem *Aristoteles* als Logiker, als sein Landsmann *Adam de Petit-Pont* (aus Balsham bei Cambridge, später Bischof von St. Asaph in Nord-Wales), so genannt, weil er als

Lehrer des Triviums in Paris seine Schule an der über die Seine zur Insel führenden kleinen Brücke hatte, durch seine über alle Maassen spitzfindige Ars dialectica (1132; cf. cod. Paris., Bibl. nat. 14700) die Analytiken und die Topik, die in der Boethianischen Übersetzung vorlagen, dem studierenden Publikum bekannter machte. Unter der Leitung *Adams* und des *Wilhelm* von Soissons lernte *Johannes* diese „neue Logik“ und ihre Fruchtbarkeit für die Rhetorik schätzen. Sein Lernen ward durch eine dreijährige Lehrthätigkeit unterbrochen. Dann kam er wieder nach Paris, und studierte unter *Gilbert* Philosophie, hörte aber zugleich den *Robertus Pullus* und einen gewissen *Simon* über Theologie; und aus der Art, wie er den *Hugo* von St. Victor citiert, muss man schliessen, dass er sich auch mit dessen Ansichten vertraut gemacht habe, so dass keine einzige der in dieser Periode hervortretenden Richtungen ihm fremd geblieben ist. Dadurch ist er in Stand gesetzt worden, so genau wie er es thut, über die verschiedenen Modifikationen zu berichten, die sich innerhalb der einzelnen streitenden Parteien gebildet hatten. In der Frage nach den Universalien stellt er eine vermittelnde Formel auf, der gegenüber die des *Abälard* als nominalistisch erscheint.

2. In der Art, wie er die verschiedenen Ansichten sich aneignet, ist ihm Muster der von ihm bewunderte *Cicero*, dem er auch in Reinheit der Sprache nacheifert. Wie jener, nennt auch er sich gern einen Akademiker, will keine übertriebene Zweifelsucht, ebenso wenig aber ein seine Grenzen verkennendes Wissen; wie jener polemisiert er gegen Aberglauben, ebenso aber auch gegen Irreligiosität, nur dass, wie begreiflich, bei ihm an die Stelle der politischen Rücksichten die kirchlichen treten. Sein Interesse aber ist vorzüglich ein praktisches: das kirchliche Leben und die Freiheit der Kirche steht ihm über dem Dogma. Seine Stellung als Sekretär des Erzbischofs *Theobald* von Canterbury, der, sowie auch König *Heinrich II.*, den *Johannes* oft zu Gesandtschaften nach Rom verwandte, wozu seine enge Freundschaft mit Papst *Adrian IV.* ihn geschickt machte, bestärkt ihn immer mehr in dieser Richtung. Darum fand *Thomas Becket*, mit dem er bald nach seiner Rückkehr nach England bekannt geworden war, als er die Rechte des Erzbistums gegen die Übergriffe des Staates zu verteidigen unternahm, an *Johannes* den treuesten Diener und Helfer, der selbst in Gefahr kam, den Märtyrertod mit ihm zu teilen. Seit 1176 Bischof in Chartres, ist er daselbst im J. 1180 gestorben. Von seinen Schriften ist der Policraticus, in acht Büchern, im J. 1159 vollendet, und betrachtet in den ersten sechs Büchern die *nugae curialium*, in den zwei letzten die *vestigia philosophorum;* er erschien zuerst ums Jahr 1476 in einer Folioausgabe, von der die Pariser Quartausgabe von 1513 ein

blosser Abdruck ist. Die Lyoner Oktavausgabe von 1513 benutzt eine andere Handschrift. Beide Ausgaben wurden benutzt von dem Herausgeber einer dritten, *Raphelengius,* Leiden 1595, 8°. Diese wurde abgedruckt von *Joh. Maire,* Leyden 1639, 8°, welcher aber damit zugleich die Herausgabe des mit dem Policraticus gleichzeitig verfassten, im J. 1610 in Paris zuerst gedruckten Metalogicus verband. Des *Johannes* Briefe gab *Masson* im J. 1611 in Paris, sein Gedicht Entheticus de dogmate philosophorum zuerst *Chr. Petersen* in Hamburg 1843 heraus. Im J. 1848 gab *J. A. Giles* in Oxford eine sehr inkorrekte Gesamtausgabe der Werke des *Johannes* in fünf Oktavbänden heraus. In *Mignes* Patrologie bildet ein Abdruck davon den 199. Band. — In allen seinen Schriften zeigt sich mehr Gelehrsamkeit, als damals gewöhnlich, gepaart mit einer für jene Zeit ungewöhnlich geschmackvollen Darstellung. Durchweg wiegt das Praktische vor. Die Liebe ist ihm die Summe aller Ethik, und bei allen theoretischen Untersuchungen drängt sich ihm immer wieder die Frage auf, ob dieselben auch einen praktischen Wert haben. Dies streift manchmal an einen sehr prosaischen Utilitarismus.

§ 176.

In jeder Beziehung bildet den Gegensatz zu *Johannes Amalrich* (es findet sich auch *Almarich)* in Bennes geboren, nahe bei Chartres, daher er nach beiden Orten genannt wird, welcher im J. 1204 von der Pariser Universität, wo er zuerst Lehrer der Künste, d. h. Professor der philosophischen Fakultät gewesen war, dann aber sich auf die Theologie geworfen hatte, wegen seiner Irrlehren verdammt, im Gefühl seiner Unschuld an Rom appellierte, dort aber eine Bestätigung seines Urteils empfing, und bald nachdem er den erzwungenen Widerruf geleistet hatte, um 1207, starb. Das Gericht, das auf der Synode von Paris im J. 1210 über seine Gebeine gehalten wurde, ist dadurch veranlasst, dass Albigenser und andere Ketzer, die sich an die apokalyptischen Vorstellungen des Evangelium aeternum des *Joachim* von Fiore und anderer Schwärmer *(H. Denifle,* Das Evangel. aetern. u. d. Kommission von Anagni, im Archiv f. Litt.- u. Kirchengesch. des M.-A., I, 1885) angeschlossen hatten, sich häufig auf *Almarich* beriefen. Dass unter den Sätzen, die sie nach *Bulăus* behauptet haben sollen, sich einige finden, die wörtlich bei *Eriugena* vorkommen, zeigt der von *Cl. Baeumker,* Paderborn 1893, veröffentlichte Traktat gegen die Almaricianer, der nach den Nachweisungen *Baeumkers* um 1210, anscheinend von *Garnerius* von Rochefort, dem späteren Bischof von Langres veröffentlicht worden ist, dessen Tod dann allerdings bis um diese Zeit hinaufzurücken ist. Daher wohl das Gerücht, er habe ein Buch unter

dem Namen Pision geschrieben, unter dem schwerlich etwas anderes zu verstehen ist, als des *Eriugena* Buch, dessen Titel ja längst (§ 154, 1) ähnliche Korruptionen erfahren hatte. Schon aus der Art, in welcher Kardinal *Heinrich von Ostia* Sätze aus dem Werke *Eriugenas* anführt, konnte geschlossen werden, dass *Amalrich* ganz besonders alles ergriffen habe, was pantheistisch gedeutet werden konnte, eine Erscheinung, die bei einem mystischen Reaktionsversuch am wenigsten befremden kann. Die den Amalricianern in dem genannten Traktat zugeschriebenen Sätze bestätigen dies. Gott ist demnach an jedem Ort, und weil zu aller Zeit, so überhaupt in der Zeit; alles ist in seiner Essenz; Gott ist alles in allen Dingen, und wirkt alles in allen Dingen, das Böse wie das Gute. Ebenso bestätigt der Traktat in der Hauptsache die Nachricht, die sich bei Späteren findet, *Amalrich* habe sich für die Ansicht erklärt, dass wie die Herrschaft des Vaters mit dem Alten Bunde, so die Herrschaft des Sohnes jetzt abgelaufen, und die des Geistes im Anzuge sei. Denn sie lehrten (cp. X, XII), dass jeder Mensch binnen fünf Jahren (nach 1210) geistig (spiritualis) sein, d. h. dass der heil. Geist in ihnen inkarniert sein werde, dass jeder also werde sagen können, ich bin der heil. Geist, wie Christus sagen konnte, ich bin der Sohn Gottes.

§ 177.

Schlussbemerkung.

Wenn *Johannes von Salisbury* nur ein Inventar von dem zu machen weiss, was die verschiedenen Scholastiker gewollt haben, *Amalrich* dagegen nur den Rat zu geben vermag, auf den Urzustand der Scholastik in *Eriugena* zurückzugehen, endlich *Walther* von St. Victor nur einen Weheruf hat über das, wozu die Häupter der scholastischen Wissenschaft dieselbe entwickelt hatten, so ist dies alles nicht viel weniger als eine Bankerotterklärung des scholastischen Geistes. In der That hat er sich erschöpft in der Lösung der Aufgabe, das kirchliche Dogma dem natürlichen Verstande annehmbar zu machen, teils indem in den einzelnen Dogmen Verstand, in ihrer Gesamtheit verständige Ordnung nachgewiesen ward, teils indem der natürliche Verstand geübt wurde im Aneignen des übersinnlichen Stoffes, und ihm die Stufen gezeigt wurden, durch welche er sich zum Verständnis des Dogmas erheben kann. Einen weiteren Fortschritt kann die Scholastik nur machen, wenn sie einen neuen Impuls erhält. Dieser wird ihr zugleich mit einer neuen Aufgabe gegeben, deren Lösung sie in ihrer Glanzperiode versucht.

II.

Die Glanzperiode der Scholastik.

§ 178.

Je mehr der Geist des Christentums ein ganz neuer ist, um so mehr muss der von ihm durchdrungenen Gemeinde der vor- und unchristliche Geist als ungeistliches Wesen, als weltlicher Sinn erscheinen. Daher ist der Kampf der Gemeinde, später der Kirche gegen die Welt ein fortgehender Kampf zugleich gegen den Kulminationspunkt des klassischen Heidentums, den Hellenismus, und gegen den Gipfelpunkt des Orientalismus, das Judentum, sowie endlich gegen das beide in sich aufnehmende Weltreich der Römer. Dem ersteren tritt schon in der apostolischen Zeit die judaisierende Richtung, die ihren ersten Anstoss durch *Petrus* und *Jacobus* erhielt, dann in der Zeit der jugendlichen Gemeinde die mönchische Askese, das Suchen des Märtyrertodes, endlich in der Kirche das Dogma von dem einen heiligen Gott und von der Schöpfung der Welt aus Nichts entgegen. Den Judaismus bekämpft gleich anfänglich das an *Paulus* sich anlehnende Heidenchristentum; dann kontrastiert mit ihm der lebensfrische Geist der lediglich aus Priestern bestehenden Gemeinde; später wird ihm das Dogma von der Trinität, von der Erscheinung Gottes im Fleisch, von der Wertlosigkeit alles gesetzlichen Thuns entgegengestellt. Mit dem Römertum endlich kämpfen die Christen, wo sie an den Pfeilern des Rechts, an dem Eigentum und der Strafe rütteln, und wo sie die in der Kaiserverehrung symbolisch angedeutete Vergötterung des Weltreichs, welches der römische Staat ist, von sich abweisen. Die den Griechen eine Thorheit, den Juden ein Ärgernis, den Römern wegen ihres *odii generis humani* eine *sceleratissima gens* waren, die gaben solchen Hass reichlich zurück, und sahen es als ihre Aufgabe an, wo nur immer Vorchristliches oder vom christlichen Geiste noch nicht Berührtes ihnen entgegentritt, nicht zu ruhen, bis es der geistlichen Herrschaft unterworfen ist, eine Aufgabe, die gegen Ende des elften Jahrhunderts ziemlich gelöst ist, wo der grösste unter den Päpsten, ein Gegenstück zu *Karl* dem Grossen, die Welthierarchie und Weltmonarchie verbindet, indem er die Welt überwunden hat, die demütig zu seinen Füssen liegt.

§ 179.

Hatte, schon um den Kampf nur zu beginnen, das Reich Gottes von dieser Welt werden müssen (s. § 131), so hat noch mehr der Kampf selbst und seine Fortsetzung und lange Dauer hier wie überall eine Ansteckung mit dem Wesen des Bekämpften zur Folge gehabt. Die

Kirche ist aus ihrem Siege über die Welt verweltlicht hervorgegangen. Sie ist jüdisch geworden durch ihr, dem alttestamentlichen nachgebildetes Priestertum und ihren, wenn auch gemilderten Pelagianismus, der sie auf den Cärimonialdienst sowie auf verdienstliche Werke, für die es zuletzt Äquivalente giebt, ein so grosses Gewicht legen lässt. Sie ist heidnisch geworden, indem sie, anstatt bloss aus Kindern Gottes oder Priestern zu bestehen, auch Weltkinder in sich aufgenommen hat, denen die Minorität als die (eigentliche) Kirche entgegengestellt wird. Sie ist heidnisch geworden, indem sie an die Stelle der früheren Jenseitigkeit des Heils die sinnliche Diesseitigkeit desselben gesetzt hat, nach welcher ein Gottesbild, eine Reliquie, eine Hostie, kurz ein sinnlich existierendes Ding das Heil präsent macht und Wunder vermittelt. Sie ist endlich in ihrer Eroberungssucht und ihrer rabulistischen Auslegung der Gesetze eine Schülerin Roms geworden und rühmt sich dess, als Nachfolgerin in seine Fusstapfen getreten zu sein. — Wie sehr der weltliche Sinn Gewalt bekommen hat über die Christenheit, zeigt sich mehr noch als in allem jenen darin, dass sie, an den Konflikt mit dem unchristlichen Wesen gewöhnt, nicht mehr seine Gesellschaft missen kann. Nur mit Christen zu thun zu haben, genügt nicht mehr, sondern wie der Säure nach der Basis, so verlangt dem christlichen Geiste dieser Zeit nach einem Zusammentreffen mit seinem Gegensatz. In verjüngter Gestalt ist nun alles, dem je das Christentum entgegen getreten war, vereinigt wieder aufgetreten im Islam. Heidentum, Judentum und christliche Ketzerei waren die Lehrer *Muhammeds;* und was sie ihm gaben, hat der Schüler im Sinne eines römischen Welteroberers zu einer Lehre verschmolzen, die ganz von dieser Welt ist, so dass also alle die verschiedenen Züge, welche die apostolische Zeit dem Antichrist geliehen hatte, in dem Islam, dem eigentlichen Antichristentum, sich vereinigen. Ein Zusammentreffen mit ihm, dem Antichrist, wird um so mehr ein allgemeines Verlangen, als dadurch auch die schönste aller Reliquien, die bis dahin noch gefehlt hatte, das Grab *Christi,* erlangt, dem Scepter des heiligen Vaters die schönste Provinz, das heilige Land, unterworfen, und also verdienstliche Werke aller Art vollbracht werden können. Es waren dennoch alle Wünsche der damaligen Christenheit zugleich, welche das Oberhaupt der Kirche für den Willen Gottes erklärte, als von ihm der Ruf ausging, bei dem Antichrist durch Eroberung des Schatzes, den er besass, das Heil zu finden.

§ 180.

Die Philosophie, als Selbstverständnis des Geistes, muss gleichfalls ihre Kreuzzüge haben. Sie zeigen uns die Scholastik, wie sie bei den antichristlichen Philosophen Weisheit lernt. Nicht mehr darum

handelt es sich, den von christlichen Ideen durchzogenen Alexandrinismus und Neoplatonismus auszubeuten, oder von *Aristoteles* nur in dem sich belehren zu lassen, was im Altertum und der christlichen Zeit ganz gleichmässig gilt, in den Regeln des verständigen Denkens. Es entsteht vielmehr das Verlangen, den ganzen Inhalt rein griechischer Weisheit, welchen *Aristoteles*, der darum der Erzheide genannt werden kann, in sich konzentriert hatte (s. § 92), der scholastischen Philosophie einzuverleiben, so dass jetzt, da die Männer, welche die Kirche als ihre *magistri* ansieht, den *Aristoteles* zu ihrem Lehrer annehmen, dieser den Ehrennamen des *magister* oder *philosophus* im eminenten Sinne bekommt. Dabei fehlt nicht etwa, wie bei *Philo* und den Kirchenvätern, die Einsicht, dass es sich um eine Weisheit handelt, die einer ganz anderen Quelle entspringt als die Kirchenlehre. Vielmehr wird dies besonders hervorgehoben; denn, als wäre *Aristoteles* noch nicht unchristlich genug, muselmännische und jüdische Kommentatoren müssen den eigentlichen Sinn seiner Lehren aufschliessen. Wie der Heide der *„philosophus"*, so heisst der irreligiöseste unter den Muselmännern der *„commentator" par excellence*. Dass die Kirche es duldete, später sogar forderte, dass ihre Lehrer zu den Füssen der Antichristen sassen, um Weisheit zu lernen, ist gerade so auffallend, wie dass sie die Gläubigen zu der gefährlichen Berührung mit den Feinden des Glaubens ansporute. Erst in der Glanzperiode der Scholastik können ihre Repräsentanten Aristoteliker genannt werden. Da sie es durch die morgenländischen Peripatiker wurden, so sind diese ihre Lehrer zuerst zu betrachten. Weil dieselben aber hier zur Sprache kommen nur als Lehrmeister der christlichen Scholastiker, so hat, wenn die ersten Übersetzer ihrer Werke den Sinn derselben nicht richtig gefasst haben sollten, was sie daraus machten für uns grössere Wichtigkeit, als was das Quellenstudium der Neueren als das Richtige heraus gebracht hat. Ebenso müssen Werke, von denen die christlichen Scholastiker nichts wussten, selbst wenn sie die bedeutendsten gewesen sein sollten, weil sie ohne Einfluss geblieben sind, gegen die zurückgestellt werden, welche ihn hatten.

A. Muselmänner und Juden als Vorläufer der christlichen Aristoteliker.

a. Die Aristoteliker im Morgenlande.

Aug. Schmölders, Documenta philosophiae Arabum, Bonnae 1836. *Ders.*, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris 1842. *Abu-'l-Fath' Muh'ammad asch-Schahrastâni*, Religionsparteien u. Philosophenschulen, übers. von *Th. Haarbrücker*, Halle 1850, 51, 2 Bde. *S. Munk*, Dictionnaire des sciences philosophiques, Paris 1844 bis 1852, VI voll. *Ders.*, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859. *Heinr. Steiner*, Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islâm, Leipz. 1865. *H. Stein*, Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus, im Archiv f. G. d. Ph., II, 1889. *Moritz Eisler*, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters, Wien,

Abth. I 1876; II 1870; III 1883. *M. Joël*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Breslau 1876. *D. Kaufmann*, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des M.-A.'s, I, Gotha 1877. *Chr. Jourdain*, Excurs. hist. et philos. à trav. le mogen âge, Paris 1888. *M. Steinschneider*, Die hebräischen Uebers. des M.-A.'s u. die Juden als Dolmetscher, Berlin 1893. *Ders.*, Die arab. Uebers. a. d. Griech., in den Beischriften z. Centralbl. für Bibliothekswesen, IV, Leipzig 1893, 94.

§ 181.

Ein Synkretismus wie der Islam, noch dazu ein Reaktionsversuch wie jene Weltanschauung es gegen die christliche ist, trägt keinen Entwickelungskeim in sich. Ebenso wenig die Philosophie derer, die sich zum Islam bekennen. Die Bestimmung beider ist, die vorchristlichen Ideen lebendig zu erhalten, damit sie im Konflikt mit dem christlichen Geiste diesem zum Sporn und Lebenswecker werden. Nachdem dieses geleistet ist, sterben sie ab. Die oben (§ 130, 5) erwähnte Vertreibung der Philosophen durch *Justinian* hatte diese zuerst nach Persien, dann nach Syrien gebracht. Hier entstehen schon im sechsten Jahrhunderte Übersetzungen wenigstens einiger von den analytischen Schriften des *Aristoteles* sowie seiner, namentlich der neuplatonischen Kommentatoren. Bei dem Aufschwunge, den unter den Abbasiden das Khalifat von Bagdad nahm, ward dieser Ort bald Mittelpunkt auch wissenschaftlichen Strebens. Der schon früher übersetzte *Galen* lenkt die Aufmerksamkeit auf *Plato* und *Aristoteles*. Der nestorianische Arzt *H'unain ibn Ish'âq*, später oft als *Johannitius* citiert (809—873), Kompilator der Apophthegmata philosophorum, die grossen Ruhm erworben haben, und sein Sohn *Ishâk*, beide des Syrischen und Arabischen gleich mächtig, haben in beide Sprachen Schriften des *Plato, Aristoteles, Porphyrius, Themistius* u. a. übertragen. Ausser ihnen ein anderer Nestorianer, *Qostâ ibn Lûqâ* (864), dem schon *Albert* d. Gr. auch eine Originalschrift de differentia spiritus et animae beilegt, die *C. S. Barach* (Bd. II seiner Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, Innsbruck 1878) in der lateinischen Übersetzung des *Avendeuth* herausgegeben hat. Ihnen schliessen sich bald andere Übersetzer an, welche die griechischen Autoren, meistens aus dem Syrischen, manche aber auch direkt aus dem Griechischen ins Arabische übersetzen. Durch sie bildet sich allmählich die Schule derer, die „Philosophen“ genannt wurden, d. h. der mehr oder minder unselbständigen Paraphrasten des mit alexandrinischen Vorstellungen verschmolzenen Aristotelismus. Mögen immerhin die nur aus religiösem Bedürfnis hervorgegangenen, rein arabischen Spekulationenen mehr Originalität gehabt haben: von nachhaltiger Wirkung für den Gang der Philosophie sind bloss jene Aristoteliker gewesen. Von ihren Landsleuten mit Misstrauen betrachtet, haben sie frühe Anerkennung bei den Juden gefunden, deren Schule zu Sora, nahe von Bagdad, durch *Sa'adjâ Gaon* (gest. 941/2) und

andere früh grossen Ruhm erlangte. Der weltlichen Richtung des Islam gemäss behält der Aristotelismus hier viel mehr den Charakter der Weltweisheit, und bleibt daher trotz des hineingenommenen emanatistischen Alexandrinismus der ursprünglichen Form desselben näher, als bei manchen seiner christlichen Anhänger.

§ 182.

G. Flügel, Al-Kindî, genannt der Philosoph der Araber, Leipzig 1857. *B. Haneberg*, Die Theologie des Arist., in den Sitz.-Ber. der Münch. Ak., I, 1862. *F. Dieterici*, Die sogenannte Theologie des Aristoteles, Leipzig 1883.

Die Reihe der Philosophen eröffnet *Abû Jûsuf Jaʿqûb ibn Ishʿâq al-Kindî (Alkendius)*, in Basra wahrscheinlich ganz am Ende des achten Jahrhunderts geboren und gegen Ende des neunten gestorben, also ein Zeitgenosse des *Eriugena* (s. oben § 154). Der Treffliche des Jahrhunderts, der Einzige seiner Zeit, der Philosoph der Araber u. s. w. sind seine Ehrennamen. *G. Flügel* hat durch die Übersetzung des im Fihrist gegebenen Registers aller Schriften des *Alkendius* die bei *Casiri* (Bibl. arab. Escurial. I, 353 ff.) zu findenden Nachweisungen vervollständigt. Fast alle seine dort genannten Abhandlungen, zweihundertdreiundsechzig, worunter zweiunddreissig über Philosophie, sind verloren gegangen. Aus ihren Titeln aber ergiebt sich, dass es kaum ein Gebiet giebt, in dem er nicht thätig war. Das Logische scheint ihn besonders beschäftigt zu haben, und er kein sklavischer Übersetzer, sondern ein selbstdenkender Paraphrast gewesen zu sein. Mathematik gilt ihm als Grundlage alles Studiums, Naturwissenschaft als ein wesentlicher Teil der Philosophie; *Roger Baco* und *Cardanus* (s. unten § 212 und 242) schätzen ihn sehr hoch. Letzterer wohl wegen des Urgierens der Ein- und Ganzheit der Welt, vermöge der die Erkenntnis eines Teils die des Ganzen enthalte. Ihm wird auch die Überarbeitung einer arabischen Übersetzung zugeschrieben, die schon früher von einer sehr rätselhaften Schrift gemacht war. Dieselbe pflegt, weil darin *Aristoteles* redend und einige seiner Werke citierend auftritt, später gewöhnlich Theologia Aristotelis genannt zu werden. *Thomas von Aquino* erwähnt ihrer vierzehn Bücher als noch nicht ins Lateinische übersetzt. In welcher Sprache das Exemplar, das er sah, geschrieben war, sagt er nicht. Was darüber Spätere aus dem *Thomas* herausgelesen haben, ist von ihnen selbst hineingetragen worden. *Franciscus Patritius*, welcher eine ältere lateinische Übersetzung dieser Schrift seiner Nova de universis philosophia, Venet. 1593, angehängt hat, lässt dieselbe aus dem Italienischen (in das ein jüdischer Arzt sie aus dem Arabischen übertragen habe) gemacht sein, erklärt aber das Werk selbst für die mystische Theologie der Ägypter und Chaldäer, wie dieselbe von *Plato*

vorgetragen, von *Aristoteles*, nachdem derselbe seinen Hass gegen *Plato* aufgegeben, niedergeschrieben und später von *Plotin* sehr benutzt sei. Die Übereinstimmung mit *Plotin* ist allerdings oft eine wörtliche. Nur wird zwischen den ersten Urheber und den *intellectus agens* stets das *verbum* zwischengeschoben, das als *conceptum* mit jenem, als *expressum* mit diesem zusammen zu fallen droht.

§ 183.

Moritz Steinschneider, Al-Farabis Leben u. Schriften, Petersburg u. Leipzig 1869, aus den Petersburger Mém. de l'acad. des sciences, VII, XIII, 4. Alfārābis philos. Abhandlungen, übers. von *F. Dieterici*, Leiden 1892. *F. Dieterici*, Streit zwischen Mensch u. Thier, Berlin 1858. *Ders.*, Die Naturanschauung u. Naturphilosophie der Araber im zehnten Jahrhundert, Berlin 1861; 2. Ausg. 1875. *Ders.*, Die Propädeutik der Araber im zehnten Jahrhundert, Berlin 1865. *Ders.*, Die Logik und Psychologie der Araber im zehnten Jahrhundert, Berlin 1868. Ferner: Die Anthropologie, Leipzig 1871; Die Lehre von der Weltseele, Leipzig 1873. *Ders.*, Aristotelismus und Platonismus im X. Jahrh. n. Chr. bei den Arabern (Vortrag bei der Philologenversamml. in Innsbruck, Leipzig 1875). *Ders.*, Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert, Leipzig I 1876, II 1879. *Ders.*, Der Darwinismus im X. u. XIX. Jahrh., Leipzig 1878.

Abû Nasr Muhᶜammad ibn Muhᶜammad ibn Tarchân, nach der Provinz, wo er geboren wurde, *al-Fârâbî (Alpharabius, Abunazar, Avennasar)* genannt, der 949/50 stirbt, von dessen Schriften *Casiri* (l. c. I, 190) ein ausführliches Register gibt, soll bei seinen gründlichen logischen Arbeiten oft an den *Alkendius* angeknüpft haben. Vor allem ist seine Encyklopädie gerühmt worden, ausser der er aber Untersuchungen über alle möglichen Gegenstände teils in Kommentaren zum *Aristoteles*, teils selbständig angestellt hat. Die Nachricht, dass er die Übereinstimmung des *Plato* und *Aristoteles* sehr betont habe, weist auf neuplatonische Einflüsse. Selbst Gegner haben ihn sehr hoch gestellt. Die christlichen Aristoteliker citieren ihn sehr oft, und namentlich sein Kommentar zu den Analyt. post. des *Aristoteles*, der als de demonstratione citiert wird, ist für ihre logische Entwicklung wichtig geworden. Eine lateinische Übersetzung seiner Encyklopädie (Einteilung der Wissenschaften und der Schrift über den Intellekt) sind als Alpharabii, vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia, Paris 1638, 8°, erschienen. Aus dem Arabischen hat in der neueren Zeit *Aug. Schmölders* Einiges übersetzt. Ein Beweis des Misstrauens, mit dem diese philosophischen Bestrebungen angesehen wurden, ist, dass sie sich in das Dunkel eines geheimen Ordens bargen. Die in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts verfassten einundfünfzig Abhandlungen der „lauteren Brüder“, von denen *Dieterici* mehrere übersetzt hat, sind Produkte eines neuplatonisch gefärbten Aristotelismus, die bald nach ihrem Entstehen ihren Weg auch nach Spanien gefunden haben. Inter-

essant ist, dass hier Partieen der Wissenschaft bearbeitet werden, über welche wenigstens wir vom *Aristoteles* nicht belehrt werden. So die Mathematik und Botanik.

§ 184.

B. Haneberg, Zur Erkenntnisslehre des Ibn Sînâ und Albertus Magnus, in den Abh. der Münch. Ak. Ph.-hist. Kl., XI, 1866. *S. Landauer*, Die Psychologie des Ibn Sînâ, in der Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges., 29, 1876.

1. Einstimmig für den ersten unter den Philosophen im Morgenlande wird gehalten *Abû ʿAlî al-Hʿusain ibn ʿAbdallâh Ibn Sînâ (Avicenna)*, der, um 978 in Bochara geboren, an verschiedenen Orten gelebt hat und in Ispahan um 1037 gestorben ist, nachdem er als Arzt und Philosoph einen Ruf erworben, der viele Jahrhunderte gedauert hat. Schon im 12. Jahrhundert waren die meisten seiner Werke übersetzt. Die Venetianer Ausgabe vom J. 1495 bezeichnet sie als opera philosophi facile primi. *Casiri* giebt (l. c. I, 268 ff.) eine Menge von Schriften an, von denen viele verloren sind. Unter diesen auch die Orientalische Philosophie, die *Roger Baco* noch kannte, und die nach *Averroës* etwas pantheistisch gewesen sein muss. Das Werk des *Scharastani* enthält eine genaue Darstellung von *Avicennas* Logik, Metaphysik und Physik. Der Einfluss des *Alfârâbî* ist namentlich in *Avicennas* Logik sehr sichtbar. Von dieser liegt in lateinischer, wie man sagt, von *Johannes Avendeuth* veranstalteter Übersetzung nur der Teil vor, der von den fünf Universalien des *Porphyrius* handelt. Darin ist nun das Interessanteste, dass die von *Porphyrius* flüchtig berührte Frage (s. oben § 128, 6) hier, wie schon gelegentlich im Neuplatonismus (*Proclus* in *Euclid.* prol., II, p. 50, ed. *Friedlein*) die Antwort erhält, dass nicht nur die *genera*, sondern alle *universalia* sowohl *ante multitudinem* seien, im göttlichen Verstande nämlich, als auch *in multitudine* als die realen gemeinschaftlichen Prädikate der Dinge, endlich aber auch *post multitudinem* als unsere, von den Dingen abstrahierten Begriffe. So war also, wenn man genauer zusieht, bis in die verschiedenen Modifikationen hinein (vgl. *Prantl* l. c. II, 350 ff.), der Streit des Realismus und Nominalismus im Morgenlande geschlichtet, ehe er im Abendlande entbrannt war. Wirklich geschlichtet; denn wenn allen Streitenden nicht nur (wie von *Abälard*) Unrecht, sondern auch Recht gegeben wird, dann ist es thöricht, noch weiter zu streiten. Ausser diesem Bruchstück aus einem grösseren Werke sind zwei kompendiarische Übersichten der Logik auf uns gelangt, eine in Prosa, von der *P. Vattier* im J. 1658 in Paris eine französische, und eine metrisch verfasste, von der *Schmölders* in seinen Documentis eine lateinische Übersetzung gegeben hat. Ein alter Druck (Papiae impressum per

magistrum *Antonium de Carchano* s. a.) seines Werks *de anima,* bezeichnet dasselbe (mit den Handschriften) als *liber sextus naturalium.* Es bildet einen Teil einer an einen Schüler gerichteten Unterweisung in der Philosophie, dem in fünf Büchern der allgemein physikalische Unterricht vorausgegangen ist, und dem im siebenten und achten die Betrachtung des pflanzlichen und tierischen Lebens folgen soll. Nach diesen acht Büchern, welche die Naturwissenschaft absolvieren, verspricht er in den vier folgenden die *scientiae disciplinales,* dann die *scientia divina* abzuhandeln, woran sich endlich einiges aus der *scientia de moribus* anschliessen und damit das ganze Buch abschliessen soll. In wie weit dies geschehen, kann ich aus eigener Ansicht nicht sagen. Das mir vorliegende Buch behandelt die Seele überhaupt.

2. Geht man von der Logik, die den Arabern nur Werkzeug der Wissenschaft ist, zu dieser selbst über, so wird das absolut Einfache, alle blosse Möglichkeit von sich Ausschliessende, eben darum aber Undefinierbare an die Spitze gestellt, mit dessen Wesen die Existenz gesetzt ist, das absolut Notwendige und Vollkommene. Dies ist das Gute, nach dem jedes Ding verlangt und durch welches es vollkommen wird. Es ist, weil seine Existenz die sicherste Gewissheit ist, zugleich das Wahre. Unbeschadet seiner Einheit ist es Denken, Denkendes und Gedachtes, und denkt, indem es sich denkt, alle Dinge, deren Grund es durch sein Wesen, nicht durch Vorsatz ist. Dies ist insofern zu beschränken, als nur das Allgemeine, die unveränderlichen Gesetze, nicht aber das Zufällige in das göttliche Denken fallen kann, weil sonst ein Wechsel hinein käme. Diesem ganz Abstrakten (*χωριστὸν* bei *Aristoteles)* steht gegenüber das, dem die blosse Möglichkeit als Prädikat zukommt, die *materia* oder *hyle,* die zur Existenz und Nichtexistenz ganz gleich sich verhaltend, um zu existieren eines Anderen bedarf, welches der Existenz das Übergewicht gebe. Die Materie, kein körperlicher Stoff, sondern Nichtsein, Schranke, ist das Prinzip jedes Mangels, also auch des Mangels an Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit. Was zwischen beiden in der Mitte steht, besteht aus Intelligiblem, der Form, und Sensiblem, der Materie; oder, was dasselbe heisst, es ist in ihm Möglichkeit und Existenz zu unterscheiden. Eine einzige Ausnahme giebt es: sie wird gebildet von dem thätigen Verstande, diesem ersten Ausflusse aus dem notwendig Existierenden. In diesem findet, weil er das Erste und sich selbst denkt, die erste Mannichfaltigkeit statt, ohne welche, da die reine Einheit nur wieder Einheit produzieren kann, es zu einer unendlichen Reihe von Einheiten, nicht aber zu einer körperlichen Welt kommen würde. Da der thätige Verstand seine Möglichkeit in sich, seine Existenz von dem Ersten und Einen hat, so steht er trotz seiner völligen Immaterialität und Vollkommenheit unter

dem letzteren, welches darum oft als das Mehr-als-Vollkommene bezeichnet wird.

3. Wie der vom Ersten ausgehende thätige Verstand von jenem die Einheit, so hat wieder die von ihm selbst ausgehende weitere Emanation von ihm die Zweiheit als Mitgabe. Darum bestehen die Himmelskreise aus Materie und Form, d. h. jede Sphäre ist durch eine Seele belebt. In jeder aber zeigt sich, weil sie Emanation aus einem denkenden Prinzipe, auch eine Intelligenz, die *Avicenna* oft als Engel bezeichnet. Da diesen eine Erkenntnis des Partikularen zugeschrieben wird, so kommt durch sie das Partikulare, von welchem die Gottheit als solche nicht weiss, zur Kenntnis derselben. Alle Himmelskreise haben zu ihrem gemeinschaftlichen Grunde das erste Verursachte, den thätigen Verstand, gehen also nicht aus einander hervor. Wohl aber ist der alle anderen umfassende Himmelskreis (ob Fixsternhimmel, ob Krystallhimmel über demselben, bleibt unentschieden) der Beweger der übrigen unter ihm. Seine eigene Bewegung betreffend, so ist diese nicht in dem Sinne natürlich wie die des Feuers nach oben u. s. w.; denn diese letzteren bestehen nur in einem Bestreben, aus einem fremden Aufenthaltsort heraus in den eigenen zu gelangen; dagegen wird der Himmel durch die ihm immanente Seele bewegt, die sich nach dem umgebenden Urgrunde sehnt, und darum jedem Punkte desselben sich anzunähern trachtet, eine Sehnsucht, die auch die Seelen der unteren Kreise teilen. Wie überall, so ist also auch hier der Zweck das selbst unbewegte Movens. Die Himmelskreise zeigen, wenn auch nicht Vollkommenes und Ewiges, so doch Genügendes und Sempiternes; erst unter dem letzten beginnt das Gebiet des Ungenügenden und Vergänglichen. (Dass eines von *Avicennas* Werken sufficientia heisst, findet hier seine Erklärung). Im Gebiete des Vergänglichen zeigt sich die geradlinige Bewegung, die räumliche Erscheinung des Strebens, auf dem kürzesten Wege seinen natürlichen Platz zu erreichen; die Entfernung vom natürlichen Zustande ist das Mass dieser Bewegung.

4. Aus den beiden aktiven Qualitäten, kalt und warm, und den zwei passiven, trocken und feucht, werden als die möglichen Kombinationen die vier Elemente abgeleitet, die, wegen der ihnen zu Grunde liegenden Materie in einander übergehen können. In dem Erdkörper liegen sie geschichtet über einander; nur Erhebungen und Versenkungen modifizieren die natürliche Ordnung. Das Feuer, durchsichtig wie Luft und nur durch den Rauch farbig, bildet über den vier Luftschichten eine höhere, in der eben deswegen die feurigen Meteore entstehen. Warum der Regenbogen ein Kreis, das sei mathematisch erklärlich, nicht aber, warum er farbig. Aus den in der Erde ein-

geschlossenen Dünsten werden nicht nur die Erdbeben, sondern, unter Annahme einer Mitwirkung der Sterne, auch die Entstehung der Metalle erklärt. Diese wieder spielen eine sehr wichtige Rolle bei der Zusammensetzung derjenigen Körper, die durch Hinzutreten einer Seele zu lebendigen werden. Der Begriff der Seele, die drei Stufen derselben nebst ihren eigentümlichen Funktionen stimmen fast wörtlich mit *Aristoteles* überein; nur dass durch weiter gehende, meistens dichotomische Einteilungen noch weiter distinguiert wird. Die Sinne werden ausführlich betrachtet, und da in dem fünften vier verschiedene Empfindungen unterschieden werden (Wärme, Weiche, Trockenheit, Glätte), so ist oft von acht Sinnen die Rede. Zu ihnen kommt der innere oder Gemeinsinn, den mit jenen zusammen *Avicenna* mit dem griechischen Worte *φαντασία* bezeichnet, und den er in fünf, in verschiedenen Teilen des Gehirns lokalisierte Arten gliedert, so dass der *anima sensitiva* auch noch die abschätzende oder beurteilende sowie die erinnernde Kraft zukommt. Durch gewisse feine Substanzen, die *spiritus animales*, werden die einzelnen feinen Funktionen mit den einzelnen Partieen des Gehirns verbunden. Was nun insbesondere die vernünftige Seele im Menschen betrifft, die zwar mit dem Leibe entsteht, aber weil sie von anderen, immateriellen Ursachen hervorgebracht wird, ihn überdauert, so wird in ihr die handelnde und die wissende oder spekulative Kraft unterschieden, welche letztere sich in die universellen, von der Materie abgezogenen Formen zu versenken vermag. Dabei sind die Grade der Anlage, des Vorbereitetseins und der Fertigkeit zu unterscheiden (*intellectus materialis s. possibilis, praeparatus s. dispositus,* endlich *in actu).* Um aber zur wirklichen Erkenntnis der Formen zu gelangen, dazu bedarf es einer Eingiessung von dem ersten Verursachten, dem thätigen Verstande, der weil er in allen vernünftigen Seelen wirkt, auch der allgemeine genannt wird. Diese Erleuchtung, die oft im Traum, oft im Wachen (wenn plötzlich, als *raptus*) eintritt, ist zu jeder Erkenntnis nötig. Ihr höchster Grad ist die Prophetie, die oft mit Visionen der Einbildungskraft verbunden ist. Ein Gegensatz der Vernunfterkenntnis zur Lehre des (höchsten) Propheten ist darum eine Unmöglichkeit. Reinigungen der Seele, asketische Übungen, Gebet und Fasten, in welchen der Mensch von dem Bösen, d. h. der Schranke sich befreit, sind die Vorbereitungen zu jener Eingiessung, in welcher der Verstand in dem Maasse, als er alles erkennt, zu einer intelligiblen Welt wird; dieses Erfassen der Welt und ihrer Gründe ist die stets wachsende Glückseligkeit.

§ 185.

R. Gosche, Ueber Ghazzâlîs Leben und Werke, Berlin 1858, aus den Abh. der Berl. Akad. dieses Jahres.

…s mit *Alfarabi* und *Avicenna* der spekulative Geist bei den … sich erschöpft hat, erhellt daraus, dass schon zwei Menschen-…ch dem letzteren *Abu H'âmid Muh'ammad ibn Muh'ammad* …azzâlî (Algazel) die Stellung einnimmt, die oben (s. § 174 ff.) …ohannes von Salisbury und *Amalrich* von Chartres angewiesen … die Philosophie erklärt durch ihren Übergang in Skepsis und …smus ihren Bankerott. *Casiri* a. a. O., *Schmölders* a. a. O., …lich aber *Gosche* geben genauere Nachrichten über diesen …, der im J. 1059 in einem zu der persischen Provinz Tûs ge-… Städtchen Ghazzâla geboren, zuerst in der Schâfi'itischen …gie gründlich unterrichtet, nach einer langjährigen Beschäftigung … Aristotelischen Philosophie 1091 in Bagdad als Lehrer auftrat, …ber sich ganz dem Sufismus hingegeben hat, und in klösterlicher Einsamkeit in Tûs um 1111 gestorben ist. Er lebt also gleichzeitig mit *Wilhelm* von Champeaux. Sein von Jugend auf mächtiges Verlangen, die verschiedensten Ansichten kennen zu lernern, verrät den mehr sammelnden als schaffenden Geist, wie denn Encyklopädie und Logik seine besondere Stärke geblieben sind. Der Widerstreit der philosophischen Ansichten macht ihn irre an der Philosophie und daraus geht sein berühmtes Werk hervor: die Widerlegung der Philosophen (Destructio philosophorum), die man lange nur durch die Widerlegung des *Averroës* (s. unten § 187) kannte, bis *Munk* aus hebräischen Manuskripten direkte Nachrichten brachte. Nur als Vorbereitung zur Theologie lässt *Algazel* die Philosophie später gelten. So in seinem von seinen Landsleuten besonders geschätzten Werke: die Wiederbelebung der Religionswissenschaften, von dem wir erst seit 1853 durch *F. Hitzig* etwas Genaueres wissen. Ein kurz vor seinem Tode geschriebenes, von *Schmölders* in seinem Essai (Par. 1842) übersetztes Werk führt den ganzen Bildungsgang dieses Mannes vor, wie er zuletzt dazu kommt, alle Erkenntnisse in solche zu teilen, die der Religion nützlich oder schädlich sind. Seine früheren, besonders seine logischen Schriften sind ganz wie seine ethische „Wage" namentlich von Juden sehr geschätzt und darum frühe ins Hebräische übersetzt worden. Lateinisch erschien: Logica et philosophia Algazelis Arabis, Venet. 1506, übersetzt von Dominicus *Gundisalvi*, Archidiakon von Segovia, gedr. von *Petrus Liechtenstein*. Die ersten beiden Bogen der nicht paginierten Schrift geben einen Abriss der Logik. (Für das Ansehen desselben spricht, dass noch *Lull* [s. § 206] ein Compendium logicae Algazelis verfasst hat). Dann folgt die Philosophia in zwei Büchern, so dass, was *Algazel* selbst für eine Neuerung erklärt, zuerst die Metaphysik, die scientia divina, und erst dann die scientia naturalis abgehandelt wird. In der vorausgeschickten Einteilung der Philosophia in activa und theorica, deren jede wieder in

drei Teile zerfalle, werden die drei theoretischen Wissenschaften als scientia divina, disciplinabilis und naturalis oder als philosophia prima, media und infima bezeichnet. Da alle Lehren nur als Ansichten „der Philosophen" vorgetragen werden, so hat *Munk* Recht, wenn er behauptet, diese Schrift enthalte gar nicht *Algazels* eigene Ansichten, sondern eine Darstellung der von ihm zu widerlegenden; sie sei also eigentlich der erste Teil der destructio. *Maqâsid* (Zielpunkte) und *Tahâfut* (Bekämpfung) in der hebräischen Version schliessen sich eng an einander an. Die Anregung, die seine „Wiederbelebung" vielen seiner Landsleute gab, ist für die Entwicklung der Philosophie ohne Bedeutung geblieben. Übrigens ward frühe der Ernst seiner Skepsis bezweifelt.

b. Die Aristoteliker in Spanien.

Ernest Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1852, 3. Aufl. 1866.

§ 186.

Das zehnte Jahrhundert war für Spanien, namentlich Andalusien, das goldene Zeitalter. Religiöse Toleranz ohne Gleichen liess eine grosse Zahl hoher Schulen entstehen, an welchen Christen, Juden und Muselmänner gleichzeitig lehrten; Bibliotheken wuchsen riesenhaft an, und auch eine Reaktion des blinden Fanatismus konnte den einmal erwachten Trieb nach Wissenschaft nicht mehr ersticken. Gerade als im Orient die Philosophie verdorrt, blüht sie in Spanien recht auf. Angeregt von *Algazel*, aber im Gegensatz zu dessen späterer Skepsis und Mystik lehrt *Abû Bakr Muhʿammad Ibn Bâddscha (Avempace)*, der, ein Zeitgenosse des *Abälard* (s. oben § 161), in Saragossa geboren und im J. 1138 gestorben ist. Unter seinen Schriften, deren Register *Wüstenfeld* (Geschichte der Arabischen Ärzte u. Naturforscher, Götting. 1840) angiebt, ist seine „Diät des Einsamen" berühmt geworden. In ihr wie in anderen Werken wird durchgeführt, dass durch die natürliche Steigerung der Vorstellung zum Denken u. s. w. der Mensch im Stande sei, zur Erkenntnis immer reinerer Formen zu gelangen. Dass diese Behauptung als irreligiös verrufen ward, ist erklärlich. Der „Goldschmieds-Sohn" *(Ibn as-Sâïgh)* ward vielfach als Feind der Religion genannt. In einigen Punkten antezipiert er, was bald nach ihm *Averroës* lehrt, der seinerseits kaum einen höher stellt als ihn. Auch in der Polemik gegen *Algazel* ist er dessen Vorgänger. Diesen selben, im Gegensatz zu *Algazel* rationalistischen Charakter zeigt ein Verehrer von ihm, *Abû Bakr Ibn at-Tufail* (bald *Abubacer*, bald *Tophail* genannt), geboren um 1100 in einer kleinen Andalusischen Stadt, 1185 in Marokko gestorben, also ein Zeitgenosse des *Johannes* von Salisbury (s. oben § 175). Sein philosophischer Roman „Lebendiger, Sohn des

Wachenden" (der Erdensohn), ist u. a. von *Ed. Poocck* jr. 1671 ins Lateinische (Philosophus autodidactus), 1782 von *I. G. Eichhorn* deutsch herausgegeben worden. Er sucht zu zeigen, dass, ganz abgesehen von aller Offenbarung, der Mensch im Stande ist, zur Erkenntnis der Natur und durch sie Gottes zu gelangen. Was ausser dieser natürlichen Religion in den positiven Religionen vorkommt, ist teils sinnbildliche Verhüllung der Wahrheit, teils Akkommodation. Da beides für die Ungebildeten und Schwachen notwendig, so ist trotz seines Rationalismus *Abubacer* ein Feind aller religiösen Neuerungen.

§ 187.

1. Mit *Abubacer* befreundet, mit den Schriften des *Avempace* und seiner orientalischen Glaubensgenossen so vertraut, dass die bewundernde Nachwelt manches, was sie gefunden hatten, ihm zugeschrieben hat, ist *Abu'l-Walîd Muh'ammad ibn Ah'mad ibn Muh'ammad Ibn Ruschd (Averroës).* (Unter den häufigen Korruptionen seines Namens, die *Renan* anführt, sind viele, wie die gewöhnliche eben angegebene, aus dem Patronymikum entstanden, so *Aven Rois, Abenruth, Averoys, Benroyst* u. a., andere aus dem Eigennamen, wie *Membucius, Mauvitius* u. a.). In Cordova im J. 1126 geboren, in Marokko als Leibarzt im J. 1198 gestorben, hat er während seines Lebens bald als Arzt, bald als Oberrichter fungiert, bald im intimsten Verhältnis zum Regenten gestanden, bald wegen verletzter Etikette fast wie ein Verbannter gelebt, in allen Lagen aber sich mit Philosophie beschäftigt, und dadurch den Hass und die Verfolgung seiner Landsleute auf sich geladen. Von seinen Werken, deren Register *Casiri* a. a. O., vollständiger *Renan* in der vor § 186 genannten Schrift angiebt, haben seine (kürzeren) Paraphrasen, sowie die (mittleren und grossen) Kommentare der Aristotelischen Werke ihm den Beinamen des „Kommentators" verschafft. Früh ins Lateinische übersetzt finden sie sich, mehr oder minder vollständig, in den alten lateinischen Ausgaben des *Aristoteles.* Zuerst in der vom Jahre 1472; am vollständigsten in den Ausgaben Venet. apud Juntas, von denen die vom J. 1552, XI voll., Fol., für die beste gilt. Diese enthält im ersten Bande ausser den (teils mittleren, teils grossen) Expositionen zum Organon eine Epitome in libros logicae Aristotelis, sowie achtzehn Quaesita varia in Logica, im zweiten die Paraphrasen zur Rhetorik und Poetik, im dritten seine Expositio zur Nikomachischen Ethik und seine Paraphrase der Platonischen Republik. Der vierte Band enthält ein Prooemium sowie die grossen Kommentare und die expositio zur Physik, der fünfte begleitende Kommentare zu de coelo, de gen. et corr. und Meteor., ausserdem aber eine Paraphrase des ersten der genannten drei Werke. Im sechsten Bande befindet sich

die Paraphrase von de part. anim., die Kommentare zu de anima, Paraphrasen der parv. natur. sowie von de generat. anim., der siebente enthält vom *Averroës* nichts, dagegen der achte den fortlaufenden Kommentar zur Metaphysik, mit Ausnahme des Buches K, das *Averroës* nicht kennt, sowie eine Epitome in librum metaphysicae Aristotelis. Der neunte und zehnte Band enthält nur selbständige Schriften des *Averroës*, vom *Aristoteles* nichts. In jenem findet sich: Sermo de substantia orbis, Destructio destructionum philosophiae Algazelis, tractatus de animae beatitudine, Epistola de intellectu, in diesem dagegen das medizinische Werk Colliget, Collectanea de re medica, Kommentare zu *Avicennas* Cantica, und die Abhandlung de Theriaca. Im elften Bande finden sich weder Aristotelische noch Averroistische Schriften, sondern Abhandlungen von *Zimara* (s. § 238, 1), welche scheinbare Widersprüche in jenen lösen sollen. (Ausser den hier aufgezählten Schriften enthält die genannte Ausgabe noch des *Gilbert* Schrift de sex principiis [s. § 163], die Schrift de causis [s. § 189] und Bemerkungen des *Levi ben Gerschom [Gersonides]* gegen *Averroës).* Viele von den hier genannten Schriften sind auch besonders gedruckt. Von einigen soll es mehr als hundert Ausgaben geben. Dagegen sind andere nie gedruckt, einige wohl verloren, andere unter den MSS. grosser Bibliotheken verborgen. *Munk* und *Renan* nennen einige derselben, sowohl arabische Originale als hebräische Übersetzungen solcher Schriften, die wahrscheinlich untergingen. Zu den letzteren rechnete man lange auch die (in Paris hebräisch existierende) Abhandlung über Philosophie und Theologie, welche indes *Marc. Jos. Müller* in München kurz vor seinem Tode aus dem arabischen Text ins Deutsche übersetzt hat, und die aus seinem Nachlass im J. 1875 veröffentlicht worden ist. Leider ohne die Vorrede, zu der der Übersetzer vielleicht nicht kam, auf die aber im Verlauf der Übersetzung verwiesen wird. Sollte die Arbeit wirklich von *Averroës* sein, so hat er sich darin in bedenklich hohem Grade den religiösen Vorstellungen seiner Landsleute akkommodiert.

2. Die Verehrung des *Averroës* für *Aristoteles* streift fast an Anbetung. Was dieses „Musterbild“ nicht finden konnte, davon bezweifelt er, dass es überhaupt gefunden werden könne. Darum habe sich's auch an dem *Avicenna* gestraft, dass er so oft, anstatt den Feststellungen des Meisters zu folgen, *quasi a se* von Neuem angefangen habe, worin ihm andere Neuere zu ihrem Schaden gefolgt seien (zu 3. de anim. comm. 14, 30). Dem entsprechend besteht seine Polemik gegen die Genannten fast nur darin, dass er durch eine andere Exegese des *Aristoteles* zu anderen Resultaten kommt. Freilich da manche Schriften desselben verloren sind, sei man oft genötigt, anstatt seiner eigenen

Worte Folgerungen aus seinen Behauptungen als Autorität gelten zu lassen. Wo aber *Aristoteles* gesprochen hat, da werden dessen Worte nicht (wie von *Avicenna* u. a.) paraphrasiert, sondern ganz buchstäblich angeführt und erst dann folgt der Kommentar nach, Satz für Satz erklärend und begründend. Einer der Punkte, in dem sich *Avicenna* zum Schaden der Wahrheit vom *Aristoteles* entfernt habe, soll das Entstehen der Dinge betreffen. Hier sei die Lehre, dass an die Materie die Formen herangebracht werden, offenbar eine Annäherung an die Schöpfung aus nichts, wie dieselbe von den drei Religionen und unter den Aristotelikern vom *Joh. Philoponos* (s. § 146) gelehrt wird. Alle diese heben nach *Averroës* eigentlich die Natur auf, setzen an die Stelle ihres Zusammenhanges lauter sporadische Neuschaffungen. *Aristoteles* hat hier das Richtige längst gefunden, und seit ihm sieht die Philosophie in dem, was jene ein Erschaffenwerden nennen, nur ein Übergehen aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit. In der ewigen Materie liegen nämlich dem Vermögen nach alle Formen, sie brauchen nicht erst herangebracht zu werden; vielmehr herausgezogen werden nach der Wahrheit und nach *Aristoteles*, der unter Bewegen nichts anderes versteht, die Formen (Met. 12, comm. 18). Dieses Verwirklichen, das natürlich von einem ausgeht, das gar nicht Potenz, nur Aktus ist, bringt also nichts neues zur Materie hinzu, so dass genau genommen gar keine Veränderung und gar kein Zuwachs im Sein stattfindet. Denn da alles, was dem Vermögen nach (*potentia*, was freilich etwas anderes ist als bloss denkbar, *possibile* sein) ist, einmal in Wirklichkeit treten muss (de anim. beat., Fol. 64), so ist für den, der inmitten der Ewigkeit steht, wo es kein Vorher und kein Nachher giebt, d. h. für den Philosophen gerade wie für den ewigen Beweger (*Extractor*), der, was er betrachtet, mit einem Blicke (*subito*) überschaut, alles Potentielle schon wirklich, d. h. es ist notwendig. Darum hat u. a. die oft aufgeworfene Frage, ob die Unordnung der Ordnung vorausgegangen sei oder umgekehrt, gar keinen Sinn. Ebenso wenig die nach einem Fortschritt oder Rückschritt der Welt. Dass das Herausziehen des Wirklichen aus der Potenz kein willkürlicher Akt sein kann, versteht sich von selbst; es wird aber noch ausdrücklich im Gegensatz zu *Avicenna* behauptet.

3. Wie in der Metaphysik des *Averroës* die *extractio* der Formen, so ist es in der Physik das Lehrstück vom Himmel, das ihn von seinen Vorgängern unterscheidet. Auch hier rühmt er sich der Rückkehr zum ursprünglichen Aristotelismus, wenn er den thätigen Verstand, welchen *Avicenna* zwischen Himmel und ersten Beweger gestellt hatte, eliminiert. (An dieser Stelle nämlich; denn an einer anderen wird man ihn hervortreten sehen). Wie bei *Aristoteles*, so verlangt

auch bei *Averroës* die allumfassende Himmelskugel *(orbis, corpus coeleste)* nach dem sie umgebenden überräumlichen Unbewegten. Dieselbe kann, da es für sie keinen Gegensatz giebt, nicht ein aus den Elementen bestehendes Materielles sein, muss aber, weil sie jenes *desiderium* zeigt, als Intelligenz gedacht werden, als ein Seelenartiges, das mit den anderen Seelen die *virtus appetitiva* teilt. Weil in keiner Weise zusammengesetzt, ist der Himmel unentstanden und unvergänglich. Seine tägliche Umdrehung ist für die ihm eingefügten, aus der *quinta essentia* bestehenden Fixsterne die einzige Bewegung. Anders verhält sich's mit den Planeten. Schon die innerhalb des einen Himmels ihm konzentrischen Planetenhimmel *(corpora coelestia)* haben ausser jener (Tages-) Bewegung noch ihre eigenen; dann aber kommen zu diesen noch die der verschiedenen Epicyklen. Aus demselben Grunde, aus welchem der Himmel eine Intelligenz sein musste, sind es auch die von ihm eingeschlossenen *orbes* oder *corpora coelestia,* die nach jenem verlangen, also von ihm wissen. Da alles Wissen von dem Gewussten determiniert wird, so folgt daraus der oft wiederholte Grundsatz, dass immer das Niedere von dem Höheren, das *causatum* von der *causa* weiss und sich darum kümmert, nicht aber umgekehrt. Darum denkt der erste Beweger nur sich; dagegen der Himmel sich und den ersten Beweger, aber er kümmert sich nicht um den *orbis Saturni,* welchen er (als dessen Objekt und Ziel des Verlangens) in Bewegung setzt. Steigt man nun von diesem noch weiter herab zu der sechsten (Jupiters-) Sphäre u. s. w., so kommt man endlich bei der *intelligentia (motor) Lunae* an. Diese setzt, da die Erde der stillstehende Mittelpunkt der Welt ist, natürlich keine Sphäre unter ihr in Bewegung, so dass hier das System der kosmischen Bewegungen abschliesst, welches nach *Averroës* so sehr ein geschlossenes System ist, dass die allergeringste Vermehrung oder Verminderung den Stillstand, d. h. den Untergang zur Folge hätte. Da dieser unmöglich ist, so ist die Summe der Bewegungen unveränderlich. (Der Kommentar zu Ar. de coelo und der Sermo de subst. orbis enthalten vorstehende Lehren).

4. Das Irdische betreffend, so steht dem *Averroës* dies fest, dass die Sonne und alle Sterne sein Leben und Wachstum vermitteln, vornehmlich durch ihre Wärme, die bei diesen ätherischen Wesen energischer wirkt, als die des irdischen Feuers. In der Stufenreihe der lebendigen Wesen nimmt der Mensch, weil er allein fähig ist, die reinen *(abstractae)* Formen zu erkennen, die höchste Stelle ein. Das aber, was ihn dazu fähig macht, der Intellekt, nimmt bei *Averroës* eine so eigentümliche Stellung zwischen Kosmologie und Psychologie ein, dass er der dritte Hauptpunkt ist, an den neben der *extractio formarum* und der Lehre vom *corpus coeleste* man zu denken pflegt, wenn vom

Averroismus die Rede ist. Des *Aristoteles* Unterscheidung zwischen *νοῦς παθητικὸς* und *ποιητικὸς* hatte bei den Späteren Streitigkeiten hervorgerufen darüber, ob beide oder nur einer oder keiner von beiden organische (d. h. an ein Organ gebundene) Vermögen und also sterblich, ob sie etwas Individuelles seien u. s. w. Hier glaubt nun *Averroës* in dem Meister selbst über den *νοῦς παθητικὸς* sich widersprechende Bestimmungen zu finden, zu deren Beseitigung man strenger distinguieren müsse, als *Aristoteles* gethan habe. Dieser nehme das Wort *intellectus* oft in so weitem Sinne, dass darunter auch die *imaginatio* zu verstehen sei; und dann sei es freilich natürlich, dass er als ein organisches Vermögen erscheine, dass er *patiens, passivus* genannt werde u. s. w. Unter den Sätzen des *Aristoteles* aber, die von diesem *intellectus patiens* sprechen, finden sich einige, die ganz richtig sind von dem *intellectus* im strengeren Sinne des Wortes, nämlich von dem *intellectus materialis,* der als die eine Seite mit dem *intellectus agens* als anderer verbunden das giebt, wogegen als gegen den *intellectus universalis* und die *unitas intellectus* die späteren Gegner des *Averroës* stets polemisiert haben, und was nach *Averroës* eigentlich allein *intellectus* heissen sollte. Diese unterste aller Intelligenzen nämlich, die wie zum ersten Beweger die Form des Sternenhimmels, zum Beweger des Sternenhimmels die Seele des Saturnhimmels u. s. f. sich verhalten hatten, so sich zu dem *motor Lunae* (dem *intellectus agens*) verhält, ist kaum anders zu bezeichnen, als mit dem modernen Ausdruck Erdgeist; nur dass, weil ja der Mensch der einzige Träger der Intelligenz auf Erden gewesen war, hier fast *exclusive* der Menschengeist zu denken ist. Dieser, so ewig wie die Menschheit, mit deren (freilich unmöglichem) Untergange auch er aufhörte, verbindet seine beiden Seiten in dem einzelnen Menschen zum *intellectus adeptus,* der sich sowohl als *int. speculativus* bethätigt, als auch als *int. operativus.* Das Individuum ist dann für die Zeit seines Lebens Subjekt desselben, sein Tod zerstört aber den spekulierenden Geist nicht; denn wenngleich nicht *Sokrates* und *Plato* ewig sind, so doch die Philosophie. Die zeitweilige Verbindung *(copulatio)* dieses allgemeinen Menschenverstandes mit dem Individuum geschieht namentlich vermittelst seiner niederen Partie, des *intellectus materialis,* der zwar als Intellekt mit Formen, die in ihm liegen, zu thun hat und also nicht leidet, aber doch nur mit Formen des Sinnlichen; während der *intellectus agens* mit den ganz reinen, abstrakten Formen zu thun hat, weswegen er auch oft *intellectus abstractus* heisst. *Averroës* vergleicht den *intellectus materialis* mit dem Sehen, den *agens* mit dem Licht. Wäre jener von dem farbigen Dinge *(coloratum)* bedingt, dann wäre er freilich passiv; jetzt aber ist die Farbe *(color)* sein Objekt, und diese ist kein Ding, sondern Form, hinsichtlich der er thätig ist.

Dass die Menschen-Intelligenz als niedrigste die meistumfassende sein wird, ist nach dem oben angeführten Kanon vorauszusehen. Zugleich aber ist sie als sublunare Intelligenz darin die beschränkteste, dass sie nur vom Sublunaren eine intuitive, von allem, was darüber hinaus liegt, nur eine mittelbare Erkenntnis hat. (Die Sätze in diesem Absatze sind teils dem Comment. zu 3. de anim., teils der Epitome in libr. Met., teils dem Libell. de connex. int. abstr. e. hom. entnommen).

5. Die Ansicht, dass die Menschengattung unsterblich sei, das Individuum an der Unsterblichkeit nur so Teil habe, wie *Plato* und *Aristoteles* es von den Tieren sagen, durch Fortpflanzung (der Philosoph lebt fort in den Anhängern seiner Lehre), diese erscheint dem *Averroës* durchaus nicht sittengefährlich. Ganz im Gegenteil: sie sichere am meisten vor dem servilen Handeln um des Lohnes und der Strafe willen. Ohne jede solche Rücksicht handle der Weise nur aus Liebe zur Tugend. Übrigens giebt er zu, dass es Schwache gebe, die ohne die gewöhnlichen religiösen Vorstellungen nicht ausreichen. Hier sei das Antasten derselben um so weniger am Platz, als sehr oft bei näherer Betrachtung man unter bildlichen Ausdrücken solches verborgen finde, was auch der Philosoph als wahr erkennt. In der oben angeführten von *M. J. Müller* übersetzten Schrift wird sehr ausführlich von denen gehandelt, die, nicht fähig, die apodiktischen Beweise zu fassen, auf die dialektischen (Wahrscheinlichkeits-) und rhetorischen (paränetischen) Beweise angewiesen seien, und wird Anweisung gegeben, wie durch (allegorische) Interpretation man vielen Aussprüchen des Khoran einen philosophischen Sinn abgewinnen könne. Die Akkommodation geht hier noch weiter als in der *Destructio destruct.*, wo die apologetische Tendenz sie noch eher erklärt, wenn auch nicht rechtfertigt. Den wahren Averroismus lernt man aus diesen Schriften am wenigsten kennen.

§ 188.

Abr. Geiger, Salomo Gabirol und seine Dichtungen, Leipzig 1867. *I. Guttmann*, Die Philosophie des Salomo Ibn Gabirol, Göttingen 1889.

Auch in Spanien fanden die muselmännischen Philosophen viel weniger Anklang bei ihren Glaubensgenossen, bei denen die Fürsten, welche die Philosophie verfolgten, immer die populärsten waren, als bei den Juden; diese, welche schon etwas früher im südlichen Frankreich durch Schulen aller Art einen hohen Kulturgrad erreicht hatten, genossen unter der maurischen Herrschaft in Spanien eine Duldung, die bis dahin unerhört gewesen war. Gemeinschaftliche Sprache und Mischehen trugen dazu bei, dass ihnen bald auch die Lehrämter nicht verschlossen waren; und so haben gleichzeitig mit den Mauren, vielleicht gar vor ihnen wissenschaftlich gebildete Juden die Bahnen weiter ver-

folgt, die in Bagdad betreten waren. *Munk* in Paris hat im J. 1845 bewiesen, dass die im Mittelalter so häufig citierte Schrift Fons vitae zu ihrem Verfasser den im ersten Vierteil des elften Jahrhunderts in Malaga geborenen Juden *Salomo ben Jehuda Ibn Gabirol (Gebirol, Avencebrol, Avicebron* u. a.; geb. um 1020, gest. vor 1070) hat, einen Mann, dessen Gesänge für die Synagoge sehr gerühmt werden. Was er aber zuerst für eine hebräische Übersetzung dieses, bis dahin für verloren gehaltenen Werkes gehalten hat, ist, wie er später erklärt, ein Auszug, den *Schem-Tob ben Joseph Falqera* gemacht hat. *Munk* hat seine Übersetzung desselben mit einer gründlichen Reproduktion des Gedankenganges begleitet. Neuerdings hat *Cl. Baeumker* die lateinische Übersetzung des Fons vitae durch *Johannes Hispanus* und *Dominicus Gundissalinus* herausgegeben und mit einen für den gesamten scholastischen Sprachgebrauch ungemein wertvollen Index (rerum und nominum) ausgestattet *(Avencebrolis* Fons vitae, in Bd. I, H. 2—4 der § 149 genannten Beiträge). In dialogischer Form wird in fünf Büchern durchgeführt, dass der Gegensatz von Materie und Form, welcher derselbe sei mit dem des *genus* und der *differentia,* ebenso sehr die sinnliche wie die sittliche Welt beherrscht, dass aber wie über der Welt, so auch über jenem Gegensatze das Wesen der Wesen stehe. Ganz eigentümlich ist dem *Avencebrol,* und stimmt mit dem überein, was die Theologia Aristotelis (s. § 182) gelehrt hatte, dass er über die neuplatonische Hypostasenreihe Natur, Seele und Intellekt (s. § 129, 2) und unter die Gottheit den Willen oder das schöpferische Wort stellt, welcher unendlich in seinem Wesen, endlich (weil anfangend) nur in seiner Wirksamkeit ist, während es sich bei dem Intellekt umgekehrt verhält. Der Wille, über den *Avencebrol* ein eigenes Werk geschrieben hat, steht wie Gott über dem Gegensatz von Materie und Form, ist deswegen nicht zu definieren, nur in ekstatischer Intuition zu ergreifen. Dagegen ist in dem Intellekt nicht eine bestimmte, sondern die allgemeine Materie, die Materie überhaupt mit der Form überhaupt oder dem Inbegriff aller Formen zu einer einfachen Substanz verbunden. Weil bei der Ableitung der allgemeinen Materie und Form aus Gott die erstere an das Wesen, die zweite an die Attribute Gottes geknüpft wurde, deshalb hat man dem *Avicebron* die Ansicht beigelegt, dass Gott als das Materialprinzip von allem zu nehmen sei. Dieser letzte Satz, sowie der auch von den Arabern ausgesprochene, dass auch die übersinnlichen Substanzen nicht ohne Materie seien, ward später sehr bekämpft. In der That kann er auch kaum anders als pantheistisch gefasst werden. Daher später die Vorliebe der Heterodoxen für dieses Buch, sowie die Scheu, welche vor ihm die kirchlich Gesinnten zeigen. *Ibn Gabirol* ist übrigens auch der Verfasser einer Spruchsammlung

(Perlenlese) und einer ethischen Schrift (Veredlung des Charakters). Der Exeget *Ibn Esra,* dessen Blüte in die Mitte des 12. Jahrhunderts fällt, gilt bei den Juden als ein Anhänger des *Ibn Gabirol,* über dessen Bedeutung auch die zu § 181 citierten Schriften von *Eisler* und *Joël* zu vergleichen sind.

§ 189.

B. Haneberg, Ueber die neuplatonische Schrift von den Ursachen, in den Sitz.-Ber. d. Münch. Akad. 1863, p. 361 ff. *O. Bardenhewer*, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen liber de causis, Freiburg 1882. *G. v. Hertling*, Liber de causis, in den Hist.-Pol. Bl., XC, 1882.

Ob auch der seit *Alexander* von Hales sogenannte Liber de causis (auch als de intelligentiis, de Esse, de expositione purae bonitatis citiert), welcher um 1167—1187 von dem im Übersetzen unermüdlichen *Gerard* von Cremona während seines Aufenthaltes in Toledo ins Lateinische übertragen, seit *Wilhelm* von Auvergne und *Alexander* von Hales aber von den christlichen Aristotelikern in Vorlesungen erklärt, in Schriften kommentiert, fortwährend citiert wurde, und sich in manchen Übersetzungen der Aristotelischen Metaphysik ihr angehängt findet (so u. a. Ingolst., excud. David Sartorius, 1577): ob auch er einen Juden zum Verfasser habe, ist sehr zweifelhaft; noch mehr, dass, wie *Berthaud* (§ 163) will, *Gilbertus Porretanus* sein Redaktor sei. Wahrscheinlich ist sein Urheber ein Mohammedaner etwa des neunten Jahrhunderts. Bei ihren Kommentatoren gilt sie teils für eine echt Aristotelische, teils für eine Kompilation des Juden *David* aus Schriften des *Aristoteles* und einiger Araber, teils für das selbständige Werk eines *Abucaten Avenam (?),* teils endlich für ein später restauriertes Werk des *Proklus.* Dass eine Schrift, die (prop. 5) von alachili i. e. intelligentia ultima spricht, die (prop. 9) behauptet, dass auch in der obersten Intelligenz ylcachim, weil Gegensatz von esse und forma sei u. dgl., orientalischen Ursprungs ist, ist klar. Sie steht aber doch nicht ganz auf dem Standpunkt des Fons vitae, indem sie die Übereinstimmung der Religion und der Philosophie viel energischer als jene Schrift festhält, und mit dem grössten Nachdruck das oberste Prinzip als Deus benedictus et excelsus und als creator bezeichnet. Die Stufenfolge der ersten Ursache, die vor aller Ewigkeit, weil die Ewigkeit an ihr (dem Sein) partizipiert, der Intelligenz, die mit der Ewigkeit, endlich der Seele, die nach der Ewigkeit, aber vor der Zeit ist, weil die Zeit einer zählenden Seele bedürfe (s. oben § 88, 1), ferner dass das Wesen der ersten Ursache reine Güte sei, dass aus ihr als der absoluten Ruhe die folgenden Prinzipien emanieren u. s. w.: alles dies beweist eine Verschmelzung Aristotelischer und alexandrinischer Vorstellungen, die Berührungspunkte mit den Neuplatonikern (§ 126 ff.)

zeigen müsste, selbst wenn keine direkten Entlehnungen aus denselben stattfänden. In der That hat *Bardenhewer* den Nachweis geliefert, dass die Schrift, wie schon *Thomas* von Aquino erkannt hatte, ein dürftiger Auszug aus der *στοιχείωσις θεολογική* des *Proklus* ist.

§ 190.

1. *Abr. Geiger*, Moses ben Maimon, Breslau 1850. *B. Beer*, Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden, Leipzig 1852 (Uebersetzung einer *Munk*schen Abhandlung, die erweitert wieder in die zu § 181 angeführten Mélanges aufgenommen ward). *Eisler*, in den bei § 181 erwähnten Schriften. — 2. *M. Joël*, Levi ben Gerson, Breslau 1862. — 3. *M. Joël*, Don Chasdai Creskas, Breslau 1866, beide auch in dem zu § 181 citierten Werk). *Phil. Bloch*, Die Willensfreiheit des Chasdai Creskas, München 1879. *Hartw. Hirschfeld*, Das Buch Al-Chazarî, a. d. Arab. übers., Breslau 1885. *D. Kaufmann*, Jehuda Haleri, Versuch einer Charakteristik, Breslau 1877.

1. Während die in beiden vorhergehenden Paragraphen genannten Schriften jüdische Religionslehre mit Neuplatonischen, darum nur indirekt (vgl. § 126) mit Aristotelischen Philosophemen verschmelzen, ähnlich wie dies schon längst bei den Muselmännern *Alkendi, Alfarabi* und die lauteren Brüder gethan hatten, treten im zwölften Jahrhundert Männer auf, welche nicht nur als Gegenbilder, sondern als bewusste Nachahmer dessen, was vor ihnen die Anhänger des Khoran gethan hatten, sich direkt an den Aristoteles wenden, damit er ihre Religionslehre durch seine Philosophie stütze und verbürge. Der erste, welcher dies thut, und dem es auch am besten gelingt, kann um so mehr mit *Avicenna* zusammengestellt werden, als niemand in Abrede stellen kann, dass er von ihm angeregt wurde; es ist *Moses ben Maimon (Maimonides)*. Am 30. März 1135 in Cordova geboren, am 13. Dec. 1204 in Kairo gestorben, wird er noch heute von seinem Volke als der Philosophen nahezu grösster gepriesen. Von seinen Schriften, deren Register sich bei *Casiri* (I, p. 295) findet, ist zu nennen sein Traktat Aboth, der eine Sammlung rabbinischer Sprüche enthält, und zu welchem Moses selbst eine Einleitung geschrieben hat, die seine ethischen (Aristotelisch-talmudischen) Lehren entwickelt. Die mit Recht berühmteste aber ist der arabisch geschriebene, bald ins Hebräische und auch schon in den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts (vgl. *M. Steinschneider*, S. 432 ff.; s. § 181) ins Lateinische übersetzte *More Nebuchim* (Doctor perplexorum), den *Munk* (I—III, Paris 1856, 1861, 1866) im Original mit französischer Übersetzung und Einleitung herausgegeben hat. Es zeigt dieser *Guide des égarés* einen verständigen, aller Mystik abholden Mann, der neben den Resultaten der Aristotelischen Philosophie alles festhält, was er in der heil. Schrift findet, weil ein Widerspruch zwischen Religion und Philosophie unmöglich ist. Wo einer stattzufinden scheint, hat man nicht richtig exegesiert. Wo die

grammatisch-historische Erklärung nicht ausreicht, muss man, worin ja die arabischen Aristoteliker vorausgegangen waren, die allegorische anwenden. Der Gang seines dreiteiligen Werkes ist dieser: Nach einer kritischen Sichtung der Gottesnamen wird die Lehre von den göttlichen Attributen erörtert, dabei vor dem Beilegen positiver Prädikate gewarnt und sehr gegen den dadurch genährten Anthropomorphismus polemisiert. Es schliesst sich daran die Einteilung alles Existierenden in Makrokosmus und Mikrokosmus. Welt und Mensch sollen aber nicht so gedacht werden, als habe jene nur diesen zu ihrem Zweck. Eine kritische Zusammenstellung der orthodoxen Lehren bei Juden und Muselmännern wird damit verbunden. Im zweiten Teile entwickelt *Maimonides* die Lehren der Peripatetiker; meistens ihnen zustimmend, will er doch nicht eine Ewigkeit der Welt *a parte ante* zugestehen. Er tadelt bei dieser Gelegenheit wie auch sonst, dass man die Gesetze der Natur, d. h. des schon Entstandenen, auf das anwende, was dem Entstehen vorausgeht, und so, was vom Werden in der Welt richtig ist, vom Urwerden behaupte. Der dritte Teil betrachtet den Endzweck der Welt, die göttliche Providenz, das Böse und das demselben steuernde Gesetz. In der Lehre von der Vorsehung entfernt er sich hinsichtlich des Gott erkennenden Menschen von der Averroistischen Lehre darin, dass die göttliche Vorsehung sich auf das Einzelne beziehe. Im Übrigen fällt in das göttliche Wissen nur das Allgemeine und Unveränderliche, die Gattungen. Betrachtungen über Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft machen den Schluss. Sie setzen den Verf. in Stand, die Prophetie als eine gewissermassen natürliche Erscheinung darzustellen, die, wo mit hervorragender intellektueller Bedeutung sehr rege Phantasie und sittliche Reinheit sich verbindet, kaum ausbleiben kann. Es stimmt dies ganz zu der Art wie *Maimonides* die Wunder gern auf höhere Naturgesetze zurückführt.

2. Des *Maimonides* Schriften fanden Beifall und bald Kommentatoren, unter denen sich durch ihren Eifer im dreizehnten Jahrhundert *Schem-Tob ben Joseph ben Falqera,* im fünfzehnten *Isaac Abraanel* ausgezeichnet haben. Mehr noch ehrt es ihn, dass er andere angeregt hat, in der von ihm begonnenen Bahn weiter zu gehen. Unter diesen nimmt entschieden die erste Stelle ein *Levi ben Gerschom (Gersonides),* um 1288 herum in Bagnol in der Provence geboren. Gründlicher als *Maimonides* mit den Aristotelischen Lehren bekannt, wozu auch dies gedient hat, dass er sich nicht an *Avicenna,* sondern an *Averroës* anlehnt, den er kommentiert, ebenso tief eingeweiht in die biblischen und talmudischen Lehren, wie das seine Bibelkommentare beweisen, ist er der weitergehende Fortsetzer dessen, was *Maimonides* begann, den natürlich als Fortsetzer die Gegner, als Weitergehenden die Anhänger

des *Maimonides* angefeindet haben. Die Übereinstimmung des Averroistisch aufgefassten *Aristoteles* mit den Lehren der Bibel bis ins Einzelne nachzuweisen ist einem Manne, welcher behauptet, es gebe gar kein Gebiet des Wissens, welches die Bibel nicht habe berühren wollen, Herzensangelegenheit. Sein *Milchamôt* ist dieser Aufgabe gewidmet. Zu den wenigen, fast schüchtern gemachten Versuchen, die Averroistische Lehre zu verbessern, gehört der, die persönliche Unsterblichkeit zu retten. Der Mensch nämlich, den die natürliche leibliche Disposition zum Denken vom Tier unterscheidet, besitzt, indem sich mit dieser Disposition das verbindet, was „hylischer" Verstand bei *Alexander von Aphrodisias* heisst, und wofür bei Gelegenheit des Averroës der Name Erdgeist vorgeschlagen wurde (s. § 187, 4), leidenden Verstand, welcher sterblich ist. Sobald aber dieser durch Aufnahme nicht nur sinnlicher, sondern intellektueller Formen, die ihm von dem höheren aktiven Verstande mitgeteilt werden, zum „erworbenen" Verstande wird, machen diese Erkenntnisse, und zwar je grösser ihre Zahl, um so mehr selig und unsterblich. Dass *Gersonides*, ein Zeitgenosse des *Wilhelm von Occam* (s. § 216) auf die bereits verscheidende Scholastik keinen Einfluss gehabt hat, ist begreiflich. Desto grösseren hätte er später auf *Spinoza* geübt, wenn der Versuch *Joels*, einen solchen für ihn und Maimonides anzunehmen, als gelungen angesehen werden könnte (was nicht der Fall ist).

3. Den Fortschritt von *Maimonides* zu *Gersonides* mit dem Unterschiede zwischen *Avicenna* und *Averroës*, ihren Lehrern, zu vergleichen, liegt nahe. Weniger, aber immer berechtigt ist der Vergleich dieses Fortschrittes mit dem Gange der christlichen Scholastik, welche damit beginnt, dass die Vernunft (d. h. die allgemeinen Vorstellungen aller Gebildeten), und dazu übergeht, dass der Aristotelismus (s. § 194 u. f.) das Dogma zu rechtfertigen habe. Auch dass Araber, Juden und Christen zu ganz gleichem Ziele gelangen, berechtigt zu einer Parallele. Dem Irrewerden der jugendlichen und mehr natürlichen Scholastik, wie es sich in dem Mystisch- und Skeptischwerden gezeigt hatte (s. § 174 ff.), entsprach (§ 185) der Fehdehandschuh, welchen *Algazel* der Philosophie hinwarf. Einen ganz gleichen wirft unter den Juden der um 1140 von Rabbi *Jehuda hal-Levi* arabisch verfasste *Chazarî* den Anhängern des *Aristoteles* und seinem hebräischen Übersetzer, dem später auftretenden *Maimonides* zu, indem er vor einem Chazaren-Fürsten (daher der Name) alle philosophischen Lehren als unnütze Spielereien darthut, den Übertritt zum Judentum, wie es auf Offenbarung und Tradition beruht, als das einzig Ratsame erscheinen lässt. Aus dem weiter gehenden Aristotelismus wieder des *Gersonides* erzeugt sich, und richtet sich gegen ihn das im J. 1410 verfasste Or Adonai (Licht

Gottes) des in Barzelona geborenen *Chasdai Crescas*, ganz wie achtzig Jahre früher derjenige unter den christlichen Scholastikern, welcher den Aristoteles am besten verstanden hatte, zu seinem Centilogium theologicum gelangte, welches die Theologie von der Philosophie schied (s. § 216). *Chasdais*, in vier Traktate zerfallendes Werk, welches im ersten den Glauben an Gott überhaupt, im zweiten diejenigen Eigenschaften Gottes, ohne die es kein Gesetz gebe, behandelt, geht im dritten zu den weniger fundamentalen Lehren, endlich im vierten zu solchem über, was nur, weil es traditionell ist, Geltung habe. Sein Nachweis, dass, obgleich dieses alles wahr, so doch die philosophischen Beweise dafür Spiegelfechterei seien, hat, weil es zur Trennung von Philosophie und Religion führt, dem *Spinoza* sehr gefallen, der sich auch von dem Freiheitsleugner angezogen fühlen musste.

B. Der Aristotelismus in der christlichen Scholastik.

Am. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristotele, Paris 1819, 2. Aufl. 1843; übers. von *Ad. Stahr*, Halle 1831. *F. Wüstenfeld*, Die Uebers. arab. Werke in das Lat., in den Abh. d. Gött. G. d. W., XXII, 1877. *H. Denifle*, Die Universitäten des M.-A.'s bis 1400, I, Berlin 1885. *G. Kaufmann*, Die Gesch. der deutschen Univers., I (Vorgeschichte), Stuttgart 1888. *C. Huit*, Les Arabes et l'Aristotélisme, in den Ann. de philos. chrét. N.-S., XXI. *Ders.*, Le Platonisme au moyen âge, a. a. O. XX., XXI. *H. Denifle* (und *Em. Chatelain*), Chartularium Univers. Paris, T. I (1200—1286), 1889; T. II, 1 (1286—1300), 1891; T. III (1350—1394), 1894.

§ 191.

Durch Juden, welche fast allein in jener Zeit, zunächst im Handels-Interesse, Reisen machten und fremde Sprachen erlernten, kamen die ersten Nachrichten von der muselmännischen Weisheit nach dem christlichen Europa. Lateinische Übersetzungen, gleichfalls öfter unter Beihilfe von Juden angefertigt, sehr oft mit dem Umwege, dass zuerst ins Hebräische übertragen ward, thaten das Weitere. Medizinische und sonstige naturwissenschaftliche, sowie mathematische und astronomische Werke eröffneten hier den Reigen. Die ersteren finden an *Constantinus Africanus* (vgl. *M. Steinschneider* in *Virchows* Archiv 37, 1866), der als Mönch zu Monte Cassino lebte, und dessen Übersetzungen, wie es scheint, von der Universität Salerno dem medizinischen Studium zu Grunde lagen, auch von *Wilhelm* von Conches bereits benutzt wurden, schon in der Mitte des zwölften Jahrhunderts einen fleissigen Übersetzer. Ein halbes Jahrhundert später übersetzte *Adelard* von Bath (um 1120), dessen Quastiones naturales wahrscheinlich ihren Stoff aus dem Arabischen entlehnen, den Euklid. Dann kamen die philosophischen Werke an die Reihe, namentlich seit *Raymund*, Erzbischof von

Toledo (1126—1151), Kanzler von Castilien, sich der Sache annahm. *Alfarabi*, *Algazel*, *Avicenna* sind die ersten Autoren, die übersetzt werden; der Archidiakonus *Dominicus Gundisalvi (Gondisalvi, Gundissalinus;* vgl. *P. Correns*, die dem *Boethius* fälschlich zugeschriebene Abh. des *Dom. Gund.* de unitate, Münster 1891), der jüdische Arzt *Johannes David (Ibn Dâûd;* gewöhnlich *Avendeuth*, bei *Albert* d. Gr. *Avendar*, nach seiner Taufe *Johannes Hispanus*, *Hispalensis* genannt), ferner der Jude *David* und *Jehuda ibn Tabbon* aus Granada, „der Vater der Übersetzer", weil Sohn und Enkel ihm darin folgten, sind die ersten, die sich der Arbeit unterziehen, und ausser jenen auch die Schriften ihren philosophierenden Glaubensgenossen übertragen. Ausserdem sind *Alfred* von Morlay *(Anglicus)* und der christliche Priester *Gerard* von Cremona (gest. 1187) zu nennen, der nach *Bardenhewers* gelungenen Nachweis den liber de causis übersetzt hat. Etwas später wird durch *Michael Scottus* (so besser als *Scotus*, s. *Wüstenfeld*, p. 99; um 1190—1250) und *Hermannus Alemannus*, oder vielmehr unter ihrer Aufsicht an dem Hofe des durch seinen wissenschaftlichen Eifer ebenso wie durch seine Heterodoxie bekannten *Friedrich II.* und später *Manfreds* auch *Averroës*, der seinen hebräischen Interpreten an *Jacob Anatoli (Antoli)* in Neapel schon früher gefunden hatte, übersetzt. *Michael Scottus* ist auch der Übersetzer der im Mittelalter viel citierten Schrift de Sphaera, deren Verfasser *Alpetrongi* (oder *Alpetrangius*) ein zum Islam übergetretener Christ war. Zugleich entstehen Übersetzungen der bis dahin gar nicht gekannten Aristotelischen Metaphysik und der physikalischen Schriften des *Aristoteles*. Alle aus dem Arabischen; denn vor 1220 kommen keine anderen vor. *Robert (Greathead, Grossetête)* (um 1175—1253), zuerst Lehrer in Paris und Oxford, dann Bischof von Lincoln, wird als einer der ersten genannt, welcher dafür gesorgt habe, dass Übersetzungen aus dem Griechischen gemacht wurden; er selbst soll die Aristotelische Ethik übersetzt und für die Übertragung apokryphischer Schriften, wie das Testament der zwölf Patriarchen, gesorgt haben. Ausserdem hat er logische und physikalische Schriften des *Aristoteles* kommentiert. Hilfreich stand ihm dabei *Johann Basingstocke* zur Seite. Nach ihm sind die Dominikaner *Thomas* von Cantimpré und *Wilhelm* von Morbeka zu nennen, an die sich dann andere angeschlossen haben. *Roger Baco* spricht allen diesen Übersetzern die gründliche Kenntnis sowohl des Arabischen als des Griechischen ab. Eine Zeit lang, ehe die arabisch-lateinischen weichen, wird manches Buch in zwei verschiedenen Übersetzungen gelesen. Die früher bekannte heisst dann translatio vetus, die später bekannt gewordene translatio nova.

§ 192.

Dass *David von Dinan (Dinanto)* ein Buch de divisionibus geschrieben hat, und dass, als im J. 1209 seine Lehre verdammt ward, zugleich das Anathem über *Amalrich* (s. oben § 176) erneut wurde, hat dahin gebracht, den *David* zu einem Schüler des letzteren zu machen, der gleich diesem auf *Eriugena* zurückgegangen sei. Hätte man (wie *J. H. Krönlein* in den Studien und Kritiken, 1847, mit Recht thut) mehr Gewicht darauf gelegt, dass in das Verdammungsurteil über ihn auch das über des *Aristoteles* physikalische Schriften und die Kommentare dazu hineingenommen ist, und dass bei der Erneuerung dieses Urteils im J. 1215 neben dem *David* auch ein *Mauritius Hispanus* verdammt wird, so wäre man zu der richtigeren Ansicht gekommen (gesetzt auch *Mauritius* wäre nicht *Mauritius* d. h. *Averroës*, s. § 187, 1, was nach einem Hinweis *Cl. Baeumkers* auf die Trennung beider durch *Alb. Magnus* [in sent. 1, II d. 26, a 5, resp. as obj.] in der That unwahrscheinlich ist), dass er seine Anregung und seinen Pantheismus von maurischen Kommentatoren des *Aristoteles* empfangen habe. Dafür spricht auch dies, dass er oft den *Anaximenes, Demokrit, Plutarch, Orpheus* u. A. citiert, deren Namen die Araber gern anführen, sowie dass *Albert* d. Gr. seinen Pantheismus von dem des *Xenophanes* ableitet. Auch seine Klassifikation der Dinge in *materialia, spiritualia* und *separata,* welche den drei Begriffen des *suscipiens, mens* und *Deus* parallel gehen, streitet nicht mit der Annahme, dass *David* einer der ersten ist, die sich als Schüler der Juden und Muselmänner gerieren, und dass er eben darum das Los des Neuerers erfährt, wie vor ihm die Gnostiker (s. oben § 122 ff.) und *Eriugena* (s. oben § 154). Seine Reduktion der drei Prinzipien der Platoniker, von welchen er ausgeht, auf ein einziges, wodurch Gott zuletzt auch zum Materialprinzip aller Dinge gemacht wird, ist wohl nicht mit Unrecht als eine Entlehnung aus dem fons vitae angesehen worden. Dass im J. 1210 die physikalischen Schriften des *Aristoteles,* im J. 1215 sie und seine Metaphysik von der Kirche verdammt werden, im J. 1231 nur das Lesen über sie bis auf weiteres untersagt wird, im J. 1254 aber ohne Widerspruch der Kirche die Pariser Universität die Zahl der Stunden bestimmt, die der Erklärung der Metaphysik und der hauptsächlichsten physikalischen Schriften des *Aristoteles* gewidmet sein soll, ja dass noch kein Jahrhundert nachher die Kirche selbst erklärt, niemand solle Magister werden, der nicht über den *Aristoteles,* diesen *praecursor Christi in naturalibus sicut Joannes Baptista in gratuitis,* gelesen habe, dies zeigt abermals, wie konsequent die Kirche die Zeiten unterscheidet.

§ 193.

Wie bei den Gnostikern, bei *Origenes*, bei *Eriugena*, so verbindet sich auch hier mit der Heterodoxie, die in der Neuerung als solcher liegt, bei denen, welche sich von den Antichristen belehren lassen, eine Neigung zu Behauptungen, welche die Kirche nicht dulden kann. Dass schon sehr bald nach dem Bekanntwerden der Aristotelischen Schriften und ihrer Kommentatoren an der Pariser Universität, namentlich bei der Artisten-Fakultät naturalistische Tendenzen im Sinne des *Averroës* und ihm gleichgesinnter Muselmänner sich offenbarten, dafür spricht der Umstand, dass nicht nur der in diesen Studien nicht unbewanderte Pariser Bischof *Wilhelm* von Auvergne (gest. 1249; vgl. *M. Baumgarten*, Die Erkenntnistheorie des W. v. Auv., in *Baeumker* und *v. Hertling*, Beiträge zur G. d. Ph. d. M.-A.'s, II, 1, Münster 1893. — Werke her. Nürnberg 1496, Venedig 1591, Orléans 1674), ein Anhänger des gemässigten Realismus, dagegen eifert, sondern dass die Universität selbst öfter das Hineinmischen der Philosophie in die Theologie verbietet. Nicht mit Verdammungsurteilen und Verboten, sondern in einer wirksameren Weise suchen die Dominikaner und Franziskaner die Gefahr, welche der Kirche von den Neuerern droht, zu beseitigen. Ihr Kampf um die Lehrstühle der Universität und, als sie diese erkämpft haben, um die förmliche Aufnahme in die akademische Korporation ist nicht bloss aus ihrem Ehrgeiz zu erklären, sondern mehr noch aus dem Verlangen, dem kirchenfeindlichen Treiben der Neuerer entgegenzutreten, und es mit seinen eigenen Waffen, mit der Autorität des *Aristoteles* und *Avicenna* zu schlagen. Dass gerade die Glieder der beiden Bettelorden sich in dieser Periode als die Wortführer in der Philosophie zeigen, darf nicht befremden. Ihnen, diesen Geistlichsten unter den Geistlichen, ziemte es vor allen, den geistlichen Charakter, den (s. oben §§ 119, 120) das Mittelalter trägt, der Philosophie aufzuprägen; ihnen, die das stehende Heer der Kirche bildeten, lag es mehr als allen übrigen ob, auch die Philosophie in eine ganz kirchliche Wissenschaft zu verwandeln, wie dies oben (§ 151) als die Bestimmung der Scholastik angegeben wurde. Beides war sicherlich dann am meisten erreicht, wenn der grösste der Weltweisen mit dem, was er über die sinnliche und sittliche Welt ergrübelt hatte, und wenn die, welche ihm seine Waffen abgeborgt hatten, um damit die Lehre des Antichrists zu verteidigen, wenn diese dazu gebracht wurden, Zeugnis abzulegen für die Dogmen und Dekretalen der Kirche.

§ 194.

Die Aufnahme des Aristotelismus in die Scholastik darf ein Fortschritt nur genannt werden, wenn nichts von dem verloren geht, was

die früheren Scholastiker erobert hatten, dagegen solches, was bei ihnen fehlt, hinzukommt. So aber ist es wirklich. Indem jetzt die Übereinstimmung der kirchlichen Lehre mit der Peripatetischen Philosophie dargestellt wird, welche was der natürliche Verstand sagt auch, ausserdem aber noch vieles andere weiss, so bildet, was bei *Anselm* alles gewesen war, bei den jetzt Kommenden nur einen Teil der Aufgabe. Hatte am Schluss der vorigen Periode gerade durch die Teilung der scholastischen Aufgabe die dialektische Fertigkeit einen Grad erreicht, von der *Eriugena* weit entfernt war, die Frage nach den Universalien eine viel bestimmtere Fassung und viel mehr mögliche Lösungen erhalten als bei *Anselm;* war dabei der dogmatische Stoff zu immer ausführlicheren Repertorien angewachsen, und die Erkenntnis der Gottheit nicht nur als das Ziel des Gläubigen bestimmt, sondern auch die zu durchlaufenden Zwischenstufen genau angegeben: so zeigen die scholastischen Franziskaner und Dominikaner des dreizehnten Jahrhunderts, indem sie die Aufgabe in ihrer Ganzheit wieder aufnehmen, sich in jedem Bestandteile derselben jenen Einseitigen überlegen. In der Kunst zu distinguieren sind *Alexander, Albert, Thomas* den *puris philosophis* weit überlegen; sie üben dieselbe aber so, dass sie immer zugleich die Widersprüche unter den Autoritäten der Kirche lösen. Wie es sich mit Substanzen, Subsistenzien und Universalien verhalte, das hat für sie ein Interesse wie für *Gilbert;* aber sie betrachten zugleich andere metaphysische Probleme, und auch jenes führt sie nicht von dem Dogma ab, sondern zu einer orthodoxen Begründung desselben. Die Summen ferner des *Hugo,* der drei *Petri,* des *Pullus* und *Alanus* zeigen lange nicht die Belesenheit wie die der drei eben Genannten; und zugleich fallen die Entscheidungen derselben viel bestimmter aus, als die jener. Keiner von ihnen endlich steht an inniger Frömmigkeit dem *Richard* von St. Victor nach; und wie genau diese Periode vermochte, die Reise der Seele zu Gott zu beschreiben, das beweist *Bonaventura.* Dieses Hinausgehen über die Früheren, ohne etwas fallen zu lassen, was dieselben errangen, hat zu seiner natürlichsten Form, dass die eigenen Untersuchungen an die der Älteren als an den Ausgangspunkt angeknüpft werden. Es ist also mehr als bloss konventioneller Gebrauch, wenn Sentenzen-Sammlungen der vorhergegangenen Periode oder wenn *Gilberts* Buch de sex principiis kommentiert werden, um die eigenen Lehren zu entwickeln, so dass sich die Summen des dreizehnten Jahrhunderts zu denen des zwölften etwa so verhalten, wie zu des *Sabinus* libris juris civilis die Kommentare der späteren römischen Juristen. An die Stelle der Sentenzen-Sammler treten hier die auf ihren Schultern stehenden Summen-Verteidiger; zu den Summisten verhalten sich diese Sententiarier ungefähr so, wie sich zu einem *Atha-*

nasius ein *Anselm* verhalten hatte. Dieses ihres Unterschiedes sind sie sich auch bewusst, indem sie ihre selbständigen Werke nicht als Summae sententiarum, sondern als Summae theologicae bezeichnen. In der Formel für die Aufgabe der Kirchenväter und Scholastiker (s. § 151) hatte das Wort Glaube einen bei beiden verschiedenen Sinn. Hier modifiziert sich jene Formel abermals; denn Vernunft bedeutet bei *Anselm* und *Abälard* etwas ganz anderes als bei *Thomas* und *Duns:* dort die allgemeinen Vorstellungen mit allen den alexandrinischen Elementen, die seit den Kirchenvätern die geistige Atmosphäre geschwängert hatten; hier dagegen die ratio scripta, d. h. den Aristoteles. („Mit Comment." wie später *Luther* das ausdrückt). Sehr vieles, so u. a. die grössere Verständlichkeit der ersteren, die schauerliche Terminologie bei den letzteren hat hierin seinen Grund. Der erste, welchem es gelingt, die Theologie des zwölften Jahrhunderts nicht bloss durch natürliches Räsonnement, sondern mit den Grundsätzen der peripatetischen Philosophie gegen die Zweifel der Ungläubigen zu verteidigen, erhielt den durch die Grösse seiner Aufgabe gerechtfertigten Beinamen des *Theologorum Monarcha.* Es ist der Franziskaner *Alexander* von Hales.

§ 195.

Alexander.

A. Endres, Des Alex. von Hales Leben und psychologische Lehre, im Philos. Jahrb., herausg. von *Gutberlet*, I, 1888. *Prosper*, *de Martigné*, La Scolastique et les traditions Franciscaines, Paris 1888.

1. *Alexander de Ales* (oder *Hales*, daher bald *Alensis*, bald *Halensis* genannt), in der Grafschaft Glocester geboren (gest. 1245), der als der berühmteste Lehrer in Paris in den Franziskaner-Orden trat und den traditionellen Augustinismus der Pariser Universität in diesen hineintrug, ist der erste, bei dem wir nachweisen können, dass er *Avicenna* und *Algazel* (als *Argazel, Arghasel* u. dgl.) öfter citiert. Ob er bei den von ihm bekämpften Philosophen, welche die Ewigkeit der Welt lehren, ob namentlich da, wo er die Unsterblichkeit der Seele gegen den *Arabs* verteidigt, an den *Averroës* gedacht hat, ist kaum zu entscheiden. Er soll einen Kommentar zu des *Aristoteles* Schrift über die Seele geschrieben haben; gewiss ist, dass er dessen Metaphysik gekannt hat, da er sie oft citiert. Die Nachricht bei *Buläus,* dass er zuerst die Sentenzen des Lombarden kommentiert habe, womit die Angabe des *P. Possevin* übereinstimmt, der *Alexander Halensis* in Mag. Sent. citiert, hat Viele dazu verleitet, *Alexanders* Summa theologica als diesen Kommentar anzusehen. Das ist sie nicht. In der Bibliotheca ecclesiastica (ed. Fabricius, Hamb. 1718) wird in einem Scholium

des *Miraeus* zu *Henricus Gandav.* de script. eccles. gesagt, ausser der Summa habe *Alexander* Kommentare zu den vier Büchern der Sentenzen geschrieben, und dieselben seien Lugduni 1515 edita. Ich habe sie nicht zu Gesichte bekommen; auch *Hain* nicht, denn sonst hätte er sie in seinem Repert. bibl. angegebenen Schriften: super Magistrum sententiarum, Papiae 1498, 4, und super tertium sententiarum, Venet. 1474, Fol., gewiss beschrieben. (Auch will ich ehrlich gestehen, dass ich, wie Viele vor mir, die Existenz eines solchen Werkes für ebenso unwahrscheinlich halte, als die einer Summa virtutum, die man auch dem *Alexander* zugeschrieben hat). Ebenso wenig kenne ich die ebendaselbst angegebene Ausgabe der Summa theologica, Venet. 1577, in nur drei Folio-Bänden. Ich kenne bloss die in vier Bänden, gedruckt bei *Koburger* in Nürnberg 1482. Die Summa theologica citiert zwar oft den Lombarden, schliesst sich aber bei weitem enger an die Schrift de sacramentis christianae fidei des *Hugo* an (s. oben § 165, 5), deren Einteilung z. B. sie adoptiert. Auch die Summa sententiarum desselben Verfassers wird mindestens ebenso oft citiert als die Sentenzen des Lombarden, und von einem Kommentieren des letzteren, wie bei den späteren Scholastikern, ist hier keine Rede.

2. In dem ersten Teile, der vierundsiebenzig *Quaestiones* enthält, die alle wieder in mehrere *membra*, die letzteren wieder manchmal in *articuli* zerfallen, wird zuerst auf den Unterschied aufmerksam gemacht, dass *in logicis* die Vernunft und der Beweis den Glauben hervorbringe, *in theologicis* dagegen der Glaube den Beweis liefere, dann mit Anknüpfung an *Anselms* ontologisches Argument von der Wirklichkeit Gottes weiter von seinem Wesen, seiner Unveränderlichkeit, Einfachheit, Unermesslichkeit, Einheit, Wahrheit, Güte, Macht, Wissen und Wollen gehandelt. Dabei wird immer dieser Gang befolgt, dass zuerst eine Frage aufgeworfen, dann die bejahenden und verneinenden Antworten angeführt werden. Diese sind teils *autoritates*, d. h. Bibelsprüche und Aussprüche berühmter Kirchenlehrer (*Augustin, Ambrosius, Cyprianus, Hieronymus, Basilius, Gregor von Naxianz, Dionysius, Gregor* der Grosse, *Johannes Damascenus, Beda, Alcuin, Anselm, Hugo* und *Richard von St. Victor*, der heil. *Bernard*, der Lombarde u. A.), teils *rationes*, d. h. Lehren der Philosophen (*Plato, Philosophus* d. h. *Aristoteles, Hermes Trismegistos, Cicero, Macrobius, Galenus, Boethius, Cassiodorius, Avicenna, Algazel, Fons vitae, Isaac, Philosophus de causis* u. s. w.). Darauf folgt die Entscheidung; oft sehr bestimmt, manchmal aber auch *sine praejudicio*, mit der Warnung nichts zu entscheiden; denn wo die Heiligen nichts entschieden hätten, sei jede Ansicht bloss Meinung. Eine sehr wichtige Rolle spielen bei den Entscheidungen die verschiedenen Bedeutungen der Worte sowie die Distinktionen

secundum quid, die bis dahin Keiner so weit getrieben hatte wie *Alexander*. So ist die Schöpfung als Übergang vom Nichtsein zum Sein allerdings eine *mutatio*, aber nur *ex parte creaturae*, nicht *ex parte Dei*. Den eben angegebenen Untersuchungen schliessen sich die über die verschiedenen Namen an, die sowohl dem göttlichen Wesen als den drei Personen in ihm beigelegt werden; und namentlich wird sehr genau erörtert, ob der Ausdruck: Gott sendet den heiligen Geist, einen Vorgang in der Trinität, oder einen bezeichne, der nur die eine Person betrifft. Von der *missio active dicta* wird die *passive dicta*, von der unsichtbaren Sendung die sichtbare, innerhalb dieser die Inkarnation und Erscheinung in Taubengestalt unterschieden und gezeigt, warum nur jene, nicht diese in einem Sakramente sich fortsetze. Kaum in irgend einer anderen Partie zeigt *Alexander* solchen Scharfsinn im Distinguieren, wie hier.

3. Der zweite Teil zerfällt in einhundertneunundachtzig Quästionen, deren jede, mit Ausnahme zweier, mehrere (zwei bis dreizehn) *membra* enthält. Den Inhalt bildet die Lehre von der Kreatur, und zwar in den ersten achtzehn Quästionen die Kreatur überhaupt, von der neunzehnten an die Engel. Bei Gelegenheit der Frage nach der Persönlichkeit der Engel wird *Aristoteles* als Gewährsmann angeführt, dass *individuitas est a materia vel ab accidente*, was aber auf die Engel keine Anwendung finden soll. Mit der vierundvierzigsten Quästion geht *Alexander* zu den körperlichen Dingen über. Die Materie wird nicht formlos, sondern alle Formen als möglich enthaltend genannt; ihr werden die Ideen, deren Inbegriff Gott ist, eingepflanzt, und werden so zu wirklichen Formen. Das Schöpfungswerk wird nach den sechs Tagen betrachtet, und dabei die spitzfindigsten Fragen und Zweifel besprochen. Mit der neunundfünfzigsten Quästion beginnt die Betrachtung der Seele, aber wie es heisst, nur unter dem theologischen Gesichtspunkt; daher kommt es, dass unter den vielen Definitionen der Seele die Aristotelische nicht vorkommt und erst später ganz flüchtig berührt wird. Im Gegensatz zu den Häretikern, welche die Seele aus der göttlichen Substanz, und zu Philosophen, die sie aus körperlichem Stoffe ableiten, erklärt sich *Alexander* für ihre Schöpfung aus Nichts und erst darauf folgende Verbindung mit dem Körper, welche letztere durch gewisse Medien vermittelt ist, von denen *humor* und *spiritus* dem Körper, *vegetabilitas* und *sensibilitas* der Seele beigelegt werden. Darum soll nur sehr bedingt die Verbindung beider der zwischen Materie und Form gleichen. Die einzelnen Vermögen der Seele werden ausführlich durch-, und ein dreifacher *intellectus* angenommen, der *materialis*, welcher *inseparabilis*, der *possibilis*, der *separabilis* und der *agens*, welcher *separatus a corpore* ist. Die Lehre von

dem freien Willen, den als das eine Stück im Erlösungswerke die heidnischen Philosophen ebenso wenig begreifen sollen, wie das zweite Stück, die Gnade, wird sehr ausführlich abgehandelt, die von einander abweichenden Ansichten des *Augustin, Hugo* und *Bernard* als durch die verschiedenen Bedeutungen des Wortes berechtigt zusammengestellt. Dann wird zur Lehre vom Gewissen übergegangen, und zwar zuerst zur *synderesis (synteresis;* man vgl. *H. Appel*, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis, Rostock 1891; auch *A. Endres* a. a. O., p. 91), dieser *scintilla conscientiae* nach *Basilius, Gregor* und *Hieronymus*, welche als der natürliche Zug zum Guten bezeichnet werden kann, im Gegensatz zur Sinnlichkeit, die zum Bösen verlockt. An sie schliesst sich die *conscientia*, die durch ihre Verwandtschaft mit der Vernunft neben ihrem praktischen Charakter auch einen theoretischen hat, zugleich aber dem Irrtum zugänglich ist. Mit der achtundsiebzigsten Quästion wird zu der Betrachtung des menschlichen Leibes zuerst des Adam, dann der Eva übergegangen, und von der neunundachtzigsten Quästion an der ganze *(conjunctus)* Mensch von Seiten seiner Leidenschaftlichkeit, Sterblichkeit u. s. w. betrachtet, dabei eine Menge von Fragen aufgeworfen, die den Fall betreffen, dass der Mensch seine Unschuld nicht verlor. Die Frage, in wiefern die *gratia gratis data* und die *gratia gratum faciens* dem ersten Menschen bei der ersten Schöpfung zu Teil geworden, ferner die nach der *gratia superaddita* wird ausführlich betrachtet, ebenso die über sein erleuchtetes Wissen. Im Ganzen wird der Gesichtspunkt festgehalten, dass der paradiesische Zustand die Mitte bilde zwischen dem des Elends und der allendlichen Herrlichkeit. Die Herrschaft des Menschen über die Welt, und von der hundertsten Quästion an das Böse, wird weiter betrachtet. Dass es nur eine *causa deficiens* habe und doch im *libero arbitrio* gegründet sei, wird vereinigt, und nachdem über sein Wesen, seine Zulassung gesprochen ist, in der hundertundneunten Quästion zum Fall Lucifers übergegangen. Worin derselbe besteht, worin er seinen Grund hat, wann er statthatte, wie er gestraft wird, wie andere Engel an ihm Teil nehmen, wie Teufel und Dämonen als Versucher wirken u. s. w., wird in der einmal feststehenden Weise besprochen, und dann durch die Versuchung der Übergang gemacht zu der Sünde des Menschen (Qu. 120—189). Nach den drei Fällen, dass die Person die Natur oder die Natur die Person oder endlich die Person die Person verderbt, wird das *peccatum primorum parentum, originale* und *actuale* unterschieden. Das letztere wird am ausführlichsten betrachtet, der Unterschied der Tod- und der erlässlichen, der Unterlassungs- und Begehungssünden wird fixiert; dann werden nach einander die Sünden der Gedanken, Worte und Werke betrachtet, und hier aus der Dreiheit im Menschen *(spiritus, anima, corpus)* die

sieben Hauptsünden (*superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia;* die Anfangsbuchstaben geben das Wort *Saligia)* und ihre Tochtersünden abgeleitet. Nach den Schwachheits- und Irrtumssünden wird die Sünde gegen den heil. Geist, nach dieser die Idolatrie (wo zugleich von der Toleranz gegen Juden und Heiden die Rede ist), Häresie, Apostasie, Heuchelei, Simonie und Kirchenraub abgehandelt, womit die hamartologischen Untersuchungen und der erste Hauptteil des Werkes schliesst.

4. Der zweite, welcher nach *Hugo* das *opus reparationis* betrachtet, beginnt mit dem dritten Bande. Gerade wie oben zuerst der Schöpfer und dann sein Werk betrachtet ward, gerade so hier zuerst der Erlöser, dann das Erlösungswerk. Die ersten fünfundzwanzig Quästionen besprechen die Möglichkeit und Zweckmässigkeit der Inkarnation, den Anteil, den jede Person der Trinität daran hat, die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus, die Heiligung seiner Mutter schon im Schosse der ihrigen, Christi Annahme der menschlichen Beschränktheit, seine Liebe, seinen Tod, die Frage, ob er, wo Leib und Seele sich trennten, noch Mensch war, seine Verklärung, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft. Die sechsundzwanzigste Quästion beginnt mit der Bemerkung, die freilich zur ganzen Gliederung des Werkes nicht recht passt, dass die Theologie teils *fidem,* teils *mores* betreffe, und dass jetzt, nachdem von jener gehandelt, zu diesen überzugehen sei, darum zuerst zur Bedingung aller Sittlichkeit, zum Gesetz (Qu. 26—68). Zuerst kommt die *lex aeterna* zur Sprache, die mit dem göttlichen Willen zusammenfällt, und von der sowohl die *lex indita* oder *naturalis* als die *lex addita* oder *scripta* abhängig ist. Unter der letzteren wird zuerst das Gesetz Mosis betrachtet, sowohl der Teil, der die *lex moralis* enthält, d. h. der Dekalog, als auch die *lex judicialis* (Qu. 40—53) und *ceremonialis* (Qu. 54—59). Es folgen darauf *lex et praecepta evangelii,* deren Verhältnis zum natürlichen und mosaischen Gesetz, deren Einteilung in *praecepta* und *consilia,* je nachdem es sich um *opera necessitatis* oder *supererogationis* handelt, angegeben wird. Die ersteren werden in dieselben Arten zerlegt wie die Alttestamentlichen Gesetze, nur dass hier an die Stelle der Cärimonieen die Sakramente treten, die nicht nur, wie die Gesetze, lehren, was zu thun, sondern auch Kraft dazu geben. Darum machen sie den Übergang zur Gnade, von der von der neunundsechzigsten Quästion an die Rede ist. Ihre Notwendigkeit, ihre Empfänger, ihre Einteilung in *gratia gratis data* und *gratum faciens* wird angegeben, dann zu ihren ersten Wirkungen der *fides informis, spes informis* und *timor servilis,* von da zu den eigentlichen Tugenden, der *fides formata, spes formata* und *caritas* übergegangen. Nur der Glaube, sowohl nach seinem Subjekt

als Objekt, wird in diesem Bande abgehandelt. Als Objekt des Glaubens wird der Inhalt der drei ökumenischen Symbole angegeben.

5. Der vierte Band des Werkes macht den Eindruck, als finde eine Lücke statt zwischen seinem Anfange und dem, womit der dritte schloss. Er behandelt in hundertvierzehn Quästionen die Heilsmittel, und zwar ganz wie dies bei *Hugo* geschehen war, zuerst die *sacramenta naturalis legis* (Opfer u. s. w.), dann die der *lex Moysis* (Beschneidung, Sabbathsfeier u. s. w.), endlich die der *lex evangelica*. Das Sakrament wird als *signum gratiae gratis datae* definiert; in ihrer Siebenzahl sollen die Sakramente den sieben Haupttugenden korrespondieren, die zu stützen sie bestimmt sind. Die Quästionen 9—23 behandeln die Taufe, 24—28 die Konfirmation, 29—53 das Abendmahl, wobei die ganze Messordnung sehr ausführlich abgehandelt und in allen ihren Zügen gedeutet wird. Es folgt (Qu. 54—114) das Sakrament der Busse, deren einzelne Bestandteile, *contritio* (von der, wie schon früher bei *Alanus*, die *attritio* unterschieden wird), *confessio* und *satisfactio*, durchgenommen werden. In der letzten werden als die einzelnen Momente *oratio, jejunium* und *eleemosyne* unterschieden; mit der letzteren schliesst der Band. Mindestens einer, vielleicht mehrere hätten ihm folgen müssen, wenn alles, was im Anfange des dritten Bandes als Gegenstand angegeben ist, die *sacramenta salutis per praesentem gratiam et praemia salutis per futuram gloriam*, in gleicher Ausführlichkeit abgehandelt wäre, wie bisher. Bedenkt man, dass *Alexander* der erste war, der dieses dialektische Zerlegen und Beweisen dessen, was die Sentenzensammler behauptet hatten, einführte, und sieht zugleich darauf, wie weit er es auf diesem Wege gebracht hat, so wird ihm Keiner hierin vorzuziehen sein.

6. Ein Lieblingsschüler *Alexanders*, und von ihm selbst um 1246 mit der Fortsetzung seiner Vorlesungen betraut, *Johann von Rochelle (de Rupella*, geb. um 1200, gest. 1245), der einen Kommentar zum Lombarden geschrieben haben soll, scheint nur wiederholt zu haben, was der Meister gelehrt hatte. Wenigstens findet man, was *Hauréau* nach Pariser Manuskripten aus psychologischen Werken desselben veröffentlicht hat, wenn auch in verschiedenen Orten zerstreut, in der Summa seines Meisters. Die Unterscheidung der *virtus sensitiva* und *intellectiva*, die weitere des *sensus* und der *imaginatio* in jener, der *ratio*, des *intellectus* und der *intelligentia* in dieser, die Unterscheidung der Seele als *perfectio corporis* von ihr als *perfecta* und *tota in toto corpore*, alles dieses findet sich schon bei *Alexander*, bei dem man überhaupt, je mehr man in ihn hineinliest, um so mehr erstaunt über den Fleiss und die Gewissenhaftigkeit, mit welchen er auch den kleinsten Fragen nicht aus dem Wege geht. *(Marcellino di Civezza*

und *Teof. Domenichelli,* La Summa di anima di Fr. Giov. della Rochelle, pubbl. e coredata, Prato 1882).

§ 196.

Hugos Theologie hatte nicht nur die *cognitio,* den Lehrinhalt betrachtet, sondern die seiner Schriften, welche man die mystischen zu nennen pflegt, die ihm nicht minderen Ruhm eingebracht hatten als seine Summa und seine Schrift de sacramentis, diese hatten die subjektive Seite des Glaubens, den *affectus,* den schon er selbst als den eigentlichen Glauben bezeichnet, zu ihrem Gegenstande gemacht. *Alexander* hat sich bei seiner weiteren Fortbildung der Theologie nur an die erstere Seite gehalten; er ist deswegen ein reiner Sententiarier, ein blosser Summen-Verteidiger. Soll nichts verloren gehen, was der grosse, dem *Augustin* so oft verglichene Theolog geleistet hatte, so wird auch die zweite, durch seinen Schüler *Richard* noch weiter ausgebildete Seite, wie er sie in seiner arca mystica u. s. w. gezeigt hat, der kommentierend-fortbildenden Thätigkeit unterworfen werden müssen. Nicht nur das Dogma, sondern auch die Lehre von der mystischen Kontemplation wird in Einklang gebracht werden müssen mit den Lehren der Peripatetiker, ganz wie *Avicenna* den *raptus* des Propheten mit dem Aristotelismus in Einklang gebracht hatte. Diese Ergänzung zu dem, was *Alexander* von Hales und *Johann* von Rochelle geleistet hatten, die eben, weil sie eine Ergänzung, sich sehr wohl damit verträgt, dass der, welcher sie bildet, auch wie sie selbst Summen kommentiert, giebt der Schüler von beiden, *Bonaventura,* ein Mann, dessen Wesen und Entwicklungsgang ihn zur Lösung gerade dieser Aufgabe bestimmen, und dessen Verdienste andererseits nur dann richtig gewürdigt werden können, wenn man immer an seine Aufgabe denkt.

§ 197.

Bonaventura.

Marc. di Civezza, Della vera filos. del ser. dott. S. Bonaventura, Genova 1874. *K. Werner*, Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Joh. Bonaventura, Wien 1876.

1. *Johannes* (nach *Trithem.* de scr. eccl. und anderen *Eustachius*) *Fidanza,* bekannter unter seinem, wie Einige meinen, durch einen Zufall ihm beigelegten Zunamen *Bonaventura,* ist im J. 1221 in Bagnarea (Balneo regio) im Florentinischen geboren. Schon als Kind von seiner Mutter dem Franziskaner-Orden bestimmt, trat er in seinem zweiundzwanzigsten Jahre in denselben, und hat durch seine reine Unschuld nicht nur die Bewunderung des greisen *Alexander* von Hales, sondern auch die aller übrigen Ordensgenossen erworben, so dass ihm sieben Jahre nach seinem Eintritt die Vorlesungen über die Sentenzen, sechs Jahre darauf sogar die Würde des Ordensgenerals über-

tragen ward; endlich aber ist sie der Grund gewesen, warum das Prädikat *seraphicus*, welches sein Orden sich so gern beilegte, vorzugsweise ihm, dem *Doctor seraphicus*, ist beigelegt worden. Als Kardinal und Bischof von Albano ist er während des Konzils von Lyon am 18. Juli 1274 gestorben, und im J. 1482 durch Papst *Sixtus IV.* kanonisiert. Seine Werke sind oft, zuerst 1482, dann auf Befehl Papst *Sixtus V.* in Rom 1588 in sieben Folio-Bänden herausgegeben. Später ist, nach dieser und einer deutschen Ausgabe, im J. 1668 in Lyon eine noch vollständigere, gleichfalls in sieben Bänden, Fol., erschienen, die leider viele Druckfehler enthält. In derselben findet sich im ersten Bande Principium SSae, Illuminationes ecclesiae s. Expositio in Hexaemeron (nach einer Nachschrift sind das im Todesjahr des *Bonaventura* gehaltene Vorlesungen), Expositiones in Psalterium Ecclesiasten Sapientiam et Lamentationes Hieremiae; im zweiten Bande Expositio in Cap. VI Evang. Matth., de oratione Domini, in Evang. Luc., Postilla super Joannem, Collationes praedicabiles ex Jo. Ev. collectae; im dritten Bande Sermones de tempore (Predigten für alle Sonntage des Kirchenjahres), Sermones de Sanctis totius anni, Sermones de Sanctis in genere; im vierten und fünften Bande die Kommentare zu den Sentenzen des Lombarden; endlich im sechsten und siebenten die Opuscula, nämlich (VI) de reductione artium ad theologiam, Breviloquium, Centiloquium, Pharetra, Declaratio terminorum theologiae, Sententiae sententiarum, de quatuor virtutibus cardinalibus, de septem donis Sp. Sti., de resurrectione a peccato, de tribus ternariis peccatorum infamibus, Diaetae salutis, Meditationes vitae Christi, Lignum vitae, de quinque festivitatibus pueri Jesu; (VI) Sermones de decem praeceptis, viginti quinque memorabilia, de regimine animae, Formula aurea de gradibus virtutum, de pugna spirituali contra septem vitia capitalia, Speculum animae, Confessionale, de praeparatione ad missam, de instructione sacerdotis ct., Expositio missae, de sex alis Seraphim, de contemptu saeculi, de septem gradibus contemplationis, Exercitia spiritualia, Fascicularis, Soliloquium, Itinerarium (die älteren Ausgaben haben alle Itinerarius) mentis in Deum, de septem itineribus aeternitatis, Incendium amoris, Stimuli amoris, Amatorium, de ecclesiastica hierarchia. Hierauf folgt die Legenda Sti Francisci und eine Reihe von Schriften, welche die Ordensregel teils den Gliedern des Ordens auseinandersetzt, teils gegen Angriffe verteidigt. In einem Anhange befinden sich die Schriften, deren Echtheit bezweifelt wird, darunter die Mystica theologia, die sich selbst als Erklärung der gleichnamigen Schrift des *Dionys. Areopag.* ankündigt und das Compendium theologicae veritatis. Eine neue, vortreffliche, um vieles bereicherte Ausgabe ist die seit 1882 erscheinende des Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quarracchi) prope

Florentiam. Unecht sind nach den Erörterungen in Bd. V dieser Ausgabe, der eine neue Recension der Collationes in Hexaemeron bietet, von den genannten Schriften das Centiloquium, die Declaratio terminorum theologiae, de quatuor virtutibus cardinalibus, de ecclesiastica hierarchia. Ebenda 1883: De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Bonaventura et nonnull. ipsius discipulorum.

2. Ganz wie seine Vorgänger *Hugo* und *Alexander* vereinigt auch *Bonaventura* die übrigen Wissenschaften, und namentlich die Philosophie mit der Theologie unter dem leitenden Einflusse *Augustins* so, dass sie ihr dienstbar gemacht werden. Seine Behandlung der Wissenschaften ist daher nur eine praktische Durchführung dessen, was seine kleine Abhandlung de reductione artium ad theologiam entwickelt hatte. In dieser sucht er nachzuweisen, warum das *lumen inferius,* durch welches wir der sinnlichen Erkenntnis teilhaft werden, gerade durch die bekannten fünf Wege in uns hineintrete, warum das *lumen exterius,* vermöge des wir der mechanischen Künste fähig sind, gerade die sieben von *Hugo* aufgezählten (s. oben § 165, 2) erzeuge, geht dann weiter zu der Betrachtung des *lumen interius* über, durch welches wir philosophische Erkenntnis haben, und zeigt, wie die drei Teile der Philosophie, *rationalis*, *naturalis* und *moralis,* jede wieder in drei zerfallen *(Grammatica Logica et Rhetorica, Metaphysica Mathematica et Physica, Monastica Oeconomica et Politica),* wie aber alle diese nur Hinweisungen sind auf das *lumen superius* der Gnade, dessen wir teilhaft werden durch die heil. Schrift. Eben weil diese die eigentliche Grundlage alles wahren Wissens ist, deswegen entnimmt sie ihre Gleichnisse und Ausdrücke allen Gebieten der niederen Erkenntnis, und werden wieder diese nur dann richtig gewürdigt, wenn man stets festhält, dass in allem, was wir wissen, *interius latet Deus.* Freilich um dies zu erkennen, darf man bei dem historischen Sinn der heil. Schrift nicht als bei dem einzigen stehen bleiben, sondern man muss, wie *Augustin* und *Anselm,* sie allegorisch auslegen, um darin den verborgenen Inhalt des Glaubens, ferner moralisch oder tropologisch, wie *Gregor* und *Bernard,* um darin verborgene Winke für das Leben, endlich aber anagogisch oder mystisch, wie der Areopagite und *Richard,* um darin Winke über die völlige Einheit mit Gott zu finden. *Hugo* sei der einzige Theolog gewesen, der in allen drei Weisen ganz gleiche Stärke gezeigt habe.

3. Da diese höheren Auslegungsweisen ohne ein gehöriges historisches Verständnis der heil. Schrift, dieses aber ohne eine Kenntnis der ganzen Heilsordnung unmöglich ist, so wird in dem Breviloquium diese kurz und ohne allen gelehrten Apparat entwickelt, so dass immer in einigen kurzen Sätzen die katholische Lehre hingestellt, dann aber die *ratio ad intelligentiam praedictorum* hinzugefügt wird, um zu zeigen,

dass diese Sätze nicht widervernünftig sind. Nicht nur dass für die Philosophie immer *Aristoteles* als Gewährsmann citiert wird, dass sein *infinitum actu non datur* als Axiom behandelt wird, das selbst die göttliche Allmacht nicht umstossen könne, sondern alle Lehren über das Weltgebäude, die Elemente, die Seele, ihre Kräfte, den Willen u. s. w. zeigen in *Bonaventura* einen Anhänger der Peripatetischen Lehre, wie sie sich bei den Neuplatonischen und arabischen Kommentatoren gestaltet hatte. Einen Widerspruch zwischen dieser Kosmologie und der heil. Schrift findet er um so weniger, als die letztere ihm vorzugsweise das Buch der Erlösung ist, darum aber alles, was die Beschaffenheit der Welt betrifft, aus dem *liber creationis,* der Natur, herausgelesen werden muss. Wird dieses letztere mit dem richtigen Sinn gelesen, so lehrt es auch Gott erkennen, von dem die untermenschlichen Wesen das *vestigium,* der Mensch die *imago* zeigen. Als eine Vorarbeit zu dem Breviloquium (das Centiloquium — so genannt, weil darin die Lehre vom Bösen und seiner Schuld und Strafe, sowie vom Guten und seiner Bedingung [der Gnade] und seinem Ziel, dem Heil, in hundert Sektionen abgehandelt wird — ist unecht) ist die Pharetra anzusehen, eine Zusammenstellung der berühmtesten Autoritäten über alle die Glaubenspunkte, welche er in jenen beiden Schriften bespricht. Zeigen schon diese Werke, wie genau *Bonaventura* mit den Lehren der Kirche vertraut, und wie wichtig ihm die systematische Ordnung derselben ist, so erhellt das noch mehr aus seinem Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, dessen dritter Teil namentlich von den späteren Theologen ebenso als unübertroffen pflegte citiert zu werden, wie sie behaupteten, dass *Duns* (s. unten § 214) in seinem Kommentar zum ersten, *Aegidius Colonna* (s. unten § 204, 4) zum zweiten, und *Richard von Middletown* (s. unten § 204, 5) zum vierten, den Preis vor allen verdient habe. Die Sentenzen des Lombarden hat übrigens *Bonaventura* so hoch gehalten, dass seine Sententiae sententiarum, deren Echtheit allerdings zweifelhaft ist, den Inhalt jeder der 162 Distinktionen versifiziert enthalten, ohne Zweifel um es dadurch zu erleichtern, dieselben ihrem ganzen Inhalt nach dem Gedächtnis einzuprägen.

4. Viel wichtiger aber als das Dogma, so weit es Objekt der Erkenntnis, ist dem *Bonaventura* die Seite der Religion, nach welcher sie *affectus* ist. Nennt er doch gern die Theologie eine *scientia affectiva.* Was das Glauben ist, wie man dazu gelangt und wie über dasselbe hinausgeht, das sind Fragen, zu deren Beantwortung er sich viel mehr hingezogen fühlt, als zur Erörterung der Glaubenslehren. Wie er bei der letzteren Aufgabe sich an den Lombarden anlehnte, so bei jener an *Hugo* und *Richard* von St. Victor, sowie an den ihm geistesverwandten *Bernard* von Clairvaux. Sein Soliloquium ist, wie er

das selbst eingesteht, *Hugos* arrha animae nachgebildet: in einem Gespräch des Menschen mit seiner Seele weist er dieselbe an, durch einen Blick in sich selbst zu erkennen, wie sie durch die Sünde entstellt sei, dann durch einen Blick ausser sich die Eitelkeit der Welt, durch einen unter sich die Strafe der Unseligkeit, durch einen über sich die Herrlichkeit der Seligkeit zu erkennen, und demgemäss ihr ganzes Verlangen von sich selbst und der Welt ab, auf Gott zu richten. Ebenso ist in seiner Schrift de septem itineribus aeternitatis, namentlich dort, wo von der *meditatio* gehandelt wird, sehr vieles ganz wörtlich aus *Richards* Benjamin major, der aber als arca mystica citiert wird, entlehnt. Ausser ihm aber werden noch andere, ältere und neuere Schriftsteller excerpiert, so dass in der ganzen Schrift viel weniger *Bonaventura* zu Worte kommt, als seine Gewährsmänner. Am selbständigsten erscheint er in zwei Schriften, die überhaupt als die wichtigsten in dieser Klasse anzusehen sind, den Diaetae salutis und dem Itinerarium mentis in Deum. In der ersteren werden die neun Tagereisen *(diaetae)* dargestellt, in welchen die Seele von den Lastern zur Reue, von da bis zu den Geboten, dann zu den heiligen Ratschlägen (der Armut, Ehelosigkeit und Demut), weiter bis zu den Tugenden, ferner bis zu den sieben Gaben des heiligen Geistes (*Jesai.* 11, 2), dann bis zu den sieben Seligkeiten (*Matth.* 5, 3 ff.), von da bis zu den zwölf Früchten des heil. Geistes (*Gal.* 5, 22), von da bis zum Gericht, endlich bis zum Himmel sich erhebt, und mit einer Schilderung der Verdammnis und Seligkeit geschlossen. Noch eigentümlicher, und von allen seinen Schriften am meisten gelesen und gepriesen, ist das Itinerarium. Es wird in dieser im J. 1263 entworfenen Schrift der Unterschied des *vestigium* und der *imago Dei* zum Ausgangspunkt genommen und nun gezeigt, dass je nachdem die Untersuchung vom ersteren oder letzteren oder endlich von dem geoffenbarten Worte ausgehe, es drei verschiedene Weisen der Erhebung zu Gott oder drei verschiedene Theologieen gebe, die *theologia symbolica,* welche von dem *extra nos* beginnt und dem *sensus* entspricht, die *theologia propria,* die von dem beginnt, was *intra nos* ist und der *ratio* entspricht, endlich die *theologia mystica,* welche ihren Ausgangspunkt *supra nos* nimmt, und die *intelligentia* zu ihrem Organ hat. Weil aber jede dieser Stufen wieder verdoppelt erscheint — indem man Gott entweder *per vestigia* findet, sofern man aus dem *pondus numerus et mensura* in den Dingen auf die Dreiheit in der ersten Ursache zurückschliesst, oder *in vestigiis,* sofern die Betrachtung der körperlichen, geistigen und gemischten Wesen in der Welt uns gleichfalls auf jene Dreiheit führt; indem man ferner ebenso Gott *per imaginem* erkennt, weil *memoria, intellectus* und *voluntas* in uns den dreieinigen Gott beweisen, und *in imagine,* weil

die drei theologischen Tugenden als Wirkungen des dreieinigen Gottes seine Präsenz beweisen; indem endlich wir Gott erkennen *per ejus nomen*, da das Sein, nach dem V. T. der eigentliche Name Gottes, nur seiend gedacht werden kann, und *in ejus nomine*, da Gott als gut, wie ihn das N. T. lehrt, nur gedacht werden kann, wenn er dreieinig ist, — so werden sechs verschiedene Stufen der Erkenntnis unterschieden, indem zu dem *sensus* die *imaginatio*, zur *ratio* der *intellectus*, zu der *intelligentia* der *apex mentis* hinzutritt. Dass *Bonaventura* diesen letzteren auch *synderesis* nennt, beweist, dass er durchaus nicht ein bloss theoretisches Verhalten zu Gott für das höchste hält, sondern dass es ihm vor allem auf das Erleben Gottes ankommt, auf jene *experientia affectualis*, welche er bald ein Schmecken Gottes, bald ein in ihm Trunkenwerden nennt, bald wieder als ein Übergehen in Gott, als ein Gott Anziehen, ja ein in Gott Verwandeltwerden bezeichnet; so in den Stimuli amoris. *Non disputando sed agendo scitur ars amandi* sagt er u. a. in seinem Incendium amoris.

5. Diese völlige Hingabe an Gott, bald *quies*, bald *sopor pacis* genannt, wird nun als der Sabbath des Lebens im Gegensatz zu jenen Vorstufen, die dem Sechstagewerk gleichen, bezeichnet; er ist dem Menschen nur erreichbar durch die in Christus erschienene Gnade. Deshalb handelt es sich darum, Christus ganz in sich aufzunehmen, völlig mit ihm eins zu werden. Nichts erleichtert dies so, als das Sichvertiefen in seine Geschichte, namentlich in die seiner Leiden. In der Schrift de quinque festivitatibus pueri Jesu und in den Stimuli amoris geht die Schilderung, wie die Seele in sich alle Zustände der Mutter Jesu nach der Empfängnis wiederholen solle, wie die Wunden Christi der Eingang seien in die Apotheke, die alle Heilmittel enthält, wie die Lanze zu beneiden sei, weil sie in Jesu Seite drang u. s. w., bis zur geschmacklosen Spielerei. Viel würdiger gehalten sind die Meditationes vitae Christi, für eine Ordensschwester geschrieben, in denen die Lücken, welche die Bibel in der Geschichte Jesu lässt, durch die dichtende Phantasie ausgefüllt werden, der Streit, den Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vor der Menschwerdung führen, wie ihn der heil. *Bernard* dramatisiert hatte, den Eingang, und Untersuchungen über *Martha* und *Maria*, d. h. über das aktive und kontemplative Leben den Schluss bilden. Kaum weniger heiss als die Liebe zu Christus spricht sich in allen Schriften *Bonaventuras* die zur Jungfrau *Maria* aus. Nach dieser steht bei ihm der Gründer seines Ordens in den höchsten Ehren. Sie beide werden auch immer als die Beispiele der allerinnigsten Vereinigung mit Gott angeführt. Obgleich nämlich diese Vereinigung mit Gott, die manchmal (z. B. in de tribus ternariis peccatorum) als die Rückkehr der Seele in ihren ewigen

Ort bezeichnet wird, vermöge der sie ewig sei, da ja *locus est conservativus locati, unde res extra locum non conservatur*, manchmal wieder als das Wohnen in dem *manerio aeterno*, obgleich sie das höchste Ziel ist, so giebt es doch innerhalb ihrer verschiedene Wohnungen, die in einem Rangverhältnis stehen. Bei der grossen Neigung *Bonaventuras* Parallelen zu ziehen mit den Sphären und Zeiten der Schöpfung, namentlich wo es sich um Lieblingszahlen handelt (vor allem die Drei, dann aber auch die Sechs als erster *numerus perfectus*, ferner Sieben, wo er gern auf den *septiformis septenarius vitiorum, virtutum, sacramentorum, donorum, beatitudinum, petitionum, dotum gloriosarum* hinweist, endlich Neun wegen der himmlischen Hierarchie) ist es erklärlich, wenn er innerhalb des Schmeckens Gottes bald von verschiedenen Graden von Trunkenheit spricht, bald bestimmter in einer eigenen Schrift die *septem gradus contemplationis* schildert, bald endlich und zwar am häufigsten von drei Haupt-, in je drei Nebenstufen zerfallenden Stufen der Vereinigung mit Gott spricht, deren unterste nach der seit dem Areopagiten feststehenden Ordnung die engelgleiche, die oberste die seraphische heisst. Diese Stufen sollen sich gerade so verhalten wie die Stände, in welche die Menschheit zerfällt, an deren Spitze die drei Ordnungen der einsamen Kontemplativen stehen, auf welche die drei Ordnungen der Vorgesetzten *(Praelati)* folgen, unter denen dann ebenso drei Ordnungen der Untergebenen *(Subjecti)* stehen. Es ist kein Wunder, dass *Bonaventura* später besonders von predigenden Mystikern ausgebeutet ward. Die feinen Zerlegungen, die oft in sehr pointierter Weise formuliert werden, lassen manche seiner Schriften wie eine Reihe höchst geistreicher Predigt-Dispositionen erscheinen. Den Diaetae salutis hat er ausdrücklich solche Dispositionen als Anhang hinzugefügt.

§ 198.

Während die Franziskaner sich den *Theologorum Monarcha* erobern, unter dessen Augen und Pflege in ihrem Schosse der *Doctor seraphicus* erwächst, geht in dem Dominikaner-Orden ein Doppelgestirn von Lehrer und Schüler auf, das seine Strahlen bald weiter verbreiten sollte. War bei jenen beiden nicht nur Hauptsache, sondern auch der Ausgangspunkt die Theologie, so dass sie, was die grossen Theologen von St. Victor gelehrt hatten, mit Hilfe des *Aristoteles* zu erklären und zu verteidigen suchen, so schlägt dagegen der *Doctor universalis* einen anderen Weg ein: der Gegenstand seines Studiums ist von Anfang an der griechische Weltweise, wo derselbe eine Lücke liess seine Ergänzer, wo er nicht klar ist seine Erklärer. Mehr als zehn Jahre widmet er allein der Aufgabe, die Weltweisheit dieser Männer sich anzueignen, und ebenso viele Zeit der anderen, als Lehrer und Schriftsteller die Be-

kanntschaft mit der Peripatetischen Lehre zu verbreiten. Dabei hindert ihn das gar nicht, dass der einzige Christ, dessen Schrift er als den Aristotelischen ebenbürtig diesen einordnet und gleich ihnen kommentiert, der der Kirche mindestens verdächtige *Gilbert* ist. Erst nachdem er diese Aufgaben gelöst hat, stellt er sich, wie schon der Titel seines Hauptwerks anzeigt, eine ähnliche wie der *Halensis*, dessen Arbeit er auch fleissig benutzt. Aber obgleich er den *Hugo* von St. Victor ebenso kennt und schätzt wie jener, und ein mystischer Zug, den er vielleicht mehr hat als *Alexander*, ihn zu den Victorinern lockt, lässt er sich doch in seinem Gange nicht von diesen bestimmen, sondern von dem im Vergleich zu *Hugo* prosaisch verständigen Lombarden, und erzieht seinen Lieblingsschüler nicht wie jener dazu, im Sinne der späteren Victoriner im eigenen Innern zu wühlen und zu schwelgen, sondern leitet ihn auf die Bahn derer, die jenen Mustern der *Bonaventura* als verwirrende Labyrinthe gegolten hatten (s. oben § 173). Wird der Ausdruck nicht gar zu sehr gepresst, so kann man sagen: die theologischen Arbeiten *Alberts* verhalten sich zu denen *Alexanders*, wie die Religionsphilosophie zur spekulativen Dogmatik.

Albert der Grosse.

J. Sighart, Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft, Regensb. 1857. *G. v. Hertling*, Alb. Magnus, Köln 1880. *Jos. Bach*, Des Alb. Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen u. s. w., Wien 1881. *G. Endriss*, Alb. Magnus als Interpret der Arist. Metaph., München 1886. *Fr. Ehrle*, Beiträge zur Gesch. d. mittelalterl. Scholastik, im Archiv für L.- u. Kirchen-G. des M.-A.'s, V, 1889.

§ 199.

Leben und Schriften Alberts.

1. *Albert*, der älteste Sohn des Herrn *von Bollstädt*, ist in der schwäbischen Stadt Lauingen, wo sein Vater die Rechte des Kaisers vertrat, wahrscheinlich im J. 1193 geboren und hat nach einer sorgfältigen Erziehung im J. 1212 die Universität Padua, wo damals ganz besonders die *artes* blühten, bezogen. Sein eifriges Studium des *Aristoteles*, das nicht recht zu dem Misstrauen passt, welches die Kirche damals noch dagegen hatte, soll ausdrückliches Gebot der Jungfrau Maria gewesen sein, beweist also wohl, dass die lokalen Pariser Verbote keine allgemeine Bedeutung hatten oder wenigstens bald lediglich auf dem Papier standen. Dies Studium führte dann von selbst zu dem der Naturwissenschaften und der Medizin. Zehn Jahre beschäftigte er sich so, von seinen Mitschülern schon als der Philosoph bezeichnet. Den Entschluss, in den Dominikaner-Orden zu treten, brachte der General desselben (der Deutsche *Jordanus*, Graf *von Eberstein*) um 1223 zur Reife, und von da ab ward erst in Bologna Theologie, d. h. zuerst

der Text und dann die Sentenzen studiert. In seinem sechsunddreissigsten Jahre ward *Albert* nach Köln, wo der Orden seit 1221 ein Haus hatte, gerufen, um dort namentlich die weltlichen Wissenschaften zu lehren, und ward hier bald als Lehrer der Philosophie so berühmt, dass er von dem Orden bald hier-, bald dorthin geschickt wurde, um in den Häusern desselben die Wissenschaft in Schwung zu bringen und, wo möglich, sich Nachfolger zu bilden. So hat er in Regensburg, Freiburg, Strassburg, Paris, Hildesheim in den Jahren 1232—1243 gelehrt, in welchem Jahre er nach Köln zurückkehrt, um die Leitung der Schule, in der jetzt *Thomas* von Aquino zu glänzen anfängt, wieder zu übernehmen. In den Jahren 1245—1248 ist er wieder in Paris, um den endlich eroberten Lehrstuhl zu zieren, und wohl auch, um die höchsten gelehrten Würden zu erlangen. Als Doktor kehrt er wieder nach Köln zurück, wo die Schule jetzt einer Universität ähnlich eingerichtet wird. Zum Lehrer der Theologie ernannt, wendet er jetzt seine Thätigkeit mehr dem theologischen und dem praktischen Priesterberuf zu. Den Kommentaren zum *Aristoteles* und zum Areopagiten folgen jetzt die zur heil. Schrift. Zugleich beschäftigten ihn Predigten und praktische Bearbeitungen der Glaubenslehre. Noch mehr tritt die kirchliche Wirksamkeit hervor, als er, im J. 1254 zum Provinzial seines Ordens für Deutschland ernannt, die Klöster zu revidieren erhielt. Freilich machte ihn dies auch mit ihren Bibliotheken bekannt, und jedes neue MSC., das er sich abschrieb oder abschreiben liess, mehrte die Kenntnisse des Mannes, dem man früh schon übernatürliche zuschrieb. Neuen Ruhm erwarb er sich, als er, eigens dazu nach Anagni berufen, vor Papst und Konzil die Angriffe der Pariser Universität auf die Bettel-Orden siegreich zurückschlug, und gleichzeitig vor diesem Kreise das Evangelium *Johannis* erklärte und die Irrlehren des *Averroës* bekämpfte. Nach Deutschland zurückgekehrt, lag er den beschwerlichen Pflichten des Provinzials bis zum J. 1259 ob, wo er endlich derselben enthoben ward, freilich um die noch schwierigeren eines Bischofs von Regensburg auf ausdrücklichen Befehl des Papstes zu übernehmen. Sein Kommentar zum Lukas zeigt, dass er von seinen vielen Geschäften sich die Zeit für diese seine wichtigste exegetische Schrift zu erübrigen wusste. Doch ward ihm die Stellung immer peinlicher, und endlich, im J. 1262, ward seine Resignation angenommen. Das Klosterleben, in das er zurückkehrte, wurde für eine Zeit lang dadurch unterbrochen, dass er durch Baiern und Franken als Prediger des Kreuzes wanderte. Sonst lebte er bald in dem einen, bald in dem anderen Hause seines Ordens, zuletzt wieder in seinem lieben Köln. Im J. 1274, gleich nachdem ihm der Tod seines Lieblingsschülers *Thomas* offenbart worden war, wohnte er dem Konzil von Lyon bei, und verteidigte auf seiner

Rückkehr von da in Paris öffentlich einige Schriften seines teuren Jüngers. In Köln wurde dann die viel früher begonnene theologische Summa in ihrem zweiten Teile beendigt. Den dritten und vierten zu schreiben, daran hat ihn sein Alter, oder dass die Summa des *Thomas* ja vorlag, verhindert. Die kleine Schrift de adhaerendo Deo ist die letzte, die er, in einem Alter von vierundachtzig Jahren, geschrieben hat. In seinem siebenundachtzigsten Jahre hat er sein frommes, in jeder Beziehung musterhaftes Leben beschlossen, das ihm die beiden Ehrennamen des Grossen und des doctor universalis eingetragen hat.

Alberts Werke sind in Lyon von *Petr. Jammy* im Jahre 1651 in 21 Folio-Bänden herausgegeben. Vieles Unechte ist aufgenommen, anderes wieder, was für echt gilt, fehlt darin. Auch ist der Druck nicht sehr korrekt. Die eigentlich philosophischen Schriften füllen die ersten sechs Bände, von denen der erste die logischen Schriften, der zweite die physikalischen, der dritte die Schriften über Metaphysik und Psychologie, der vierte die ethischen, der fünfte die kleineren physikalischen Schriften, der sechste die Zoologie enthält. Dazu kommt der einundzwanzigste Band mit der Philosophia pauperum. Von der neuen Ausgabe seiner Werke (*Alberti Magni* Op. omnia ex editione Lugdunensi... rev. et locupl. cura *Aug. Borgnet*, Paris) sind (bis 1895) 31 Bände (Bd. 23 u. 24 fehlen jedoch) erschienen.

§ 200.

Albert als Philosoph.

Fr. Ehrle, Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrh., im Arch. f. L.- u. K.-G. des M.-A.'s, V, 1889.

1. Wie *Avicenna*, der ihm auch unter den Kommentatoren des *Aristoteles* am höchsten steht, kommentiert *Albert* die Schriften des *Aristoteles* so, dass er die Lehren desselben aus sich, darum nicht immer mit des *Aristoteles* Worten reproduziert, auch, wo er glaubt eine Lücke zu finden, dieselbe ergänzt. Dabei bedient er sich bei vielen Werken fast nur solcher Übersetzungen, die aus dem Arabischen gemacht sind; bei anderen zieht er auch griechisch-lateinische herbei. Bei den logischen Schriften dienen ihm die Teile des Organon, welche die alte Logik enthielten, in des *Boethius* Übersetzung, dagegen die Analytiken und Topiken ausserdem in der des *Johannes* und in ihren Bearbeitungen durch *Alfarabi, Avicenna* und *Averroës* als Leitfaden. Er will die Logik nicht als eigentliche Wissenschaft, sondern nur als Vorbereitung dazu gelten lassen, weil sie nicht, wie die übrigen Teile der Philosophie, ein bestimmtes Sein betrachtet, sondern vielmehr alles Sein, wie es unter den sprachlichen Ausdruck fällt, so dass sie zur *philosophia sermocinalis* gehört, nicht die *res,* sondern die *intentiones* (Be-

griffe) *rerum considerat.* Ihre eigentliche Aufgabe ist, darzuthun, wie vom Bekannten man zur Erkenntnis des Unbekannten gelange; und sie zerfällt darum, wie *Alfarabi* schon richtig gezeigt hat, da das bisher Unbekannte ein *incomplexum* oder *complexum* sein kann, in die Lehre von der Definition und in die vom Schluss und Beweis. Diesem gemäss werden die Schriften des Organon in zwei Haupt-Abteilungen zerlegt, je nachdem sie die Daten für die richtige Definition herbeischaffen, wie die Schriften de praedicabilibus, de praedicamentis, de sex principiis, oder aber nicht nur die Subjekte und Prädikate zu Urteilen und Schlüssen, sondern diese selbst zu finden lehren, wie die anderen Schriften des Organon.

2. Die neun Traktate de praedicabilibus, auch als de universalibus citiert, geben eine Paraphrase der Isagoge des *Porphyrius,* in welcher das Verhältnis der Prädikabilien so festgestellt wird, dass die *differentia* für das *genus* das ist, was das *proprium* für die *species* und das *accidens* für das *individuum.* Dabei ist bemerkenswert, dass er die Frage nach den Universalien gerade so allseitig beantwortet, wie ihm das von *Avicenna* (s. oben § 184, 1) angezeigt worden war: sie sind *ante res* als Urbilder im göttlichen Verstande; *in rebus,* indem sie das *quid est esse* derselben angeben; *post res,* indem unser Verstand sie von den einzelnen Dingen abstrahiert. Mit dieser Vereinigung aller bisher gegebenen Antworten ist der Streit derselben abgethan. Eben darum ist die Frage, ob *Albert* und die ihm folgenden Scholastiker Realisten oder ob sie Nominalisten seien, ein Verkennen des Unterschiedes zwischen den beiden Perioden der Scholastik: in der gegenwärtigen sind es ganz andere Fragen, welche die entscheidenden sind. Die Schrift de praedicamentis behandelt unter diesem Namen die Aristotelischen Kategorieen, die sogleich so geordnet werden, dass der *substantia* die neun übrigen als *accidentia* gegenüber gestellt werden; mit der ausdrücklichen Erklärung, dass wenn die *principia essendi* und *cognoscendi* nicht dieselben wären, unser Wissen ein falsches wäre, und daher unserem Unterscheiden von Substanz und Accidenz der des substanziellen und accidentellen Seins parallel gehe. Bei der Unterscheidung der *substantia prima* und *secunda* (s. oben § 86, 6) wird die erstere als ein *hoc aliquid* bezeichnet, das *materiam habet terminatam et signatam accidentibus individuantibus,* und ein *ens perfectum* sei oder *ultimam perfectionem* habe. Solcher *accidentia individuantia* werden an verschiedenen Orten mehrere, bis sieben, unter ihnen das *hic et nunc* angegeben. Nach der Quantität wird die Qualität und das *ad aliquid* abgehandelt und gezeigt, dass in der *qualitas* auch das *agere* und *pati,* in dem *ad aliquid* auch *ubi, quando, positio* und *habitus* enthalten sei. Mit dieser letzten Behauptung, an die sich bei *Albert* die Lehre von

den Postprädikamenten schliesst, streitet eigentlich, dass er des *Gilbert* Buch de sex principiis (s. oben § 163, 1), das ja hier eine Lücke ausfüllen sollte, ebenso gewissenhaft kommentiert, als wäre es ein Aristotelisches Buch.

3. Den Übergang zur Theorie des Schlusses und Beweises bilden die beiden, in fünf und zwei Traktate zerfallenden Bücher Perihermeneias, welche dem Aristotelischen Buche (s. oben § 86, 1) Schritt für Schritt kommentierend und verteidigend nachgehen. Es folgen die neun Traktate des Lib. I priorum analyticorum, welche den Schluss auf das *dici de omni et nullo* stützen, dann die *Figurae* desselben sowie deren verschiedene *conjugationes* entwickeln und weiterhin in eine genaue Untersuchung darüber eingehen, wie sich die Sache je nach dem modalen Charakter der Prämissen gestalte. Am Schluss des vierten Traktats werden die Regeln über die dreifache *mixtio* des *necessarii et inesse,* des *inesse et contingentis,* des *contingentis et necessarii* übersichtlich zusammengestellt. Sehr ausführlich werden die Reduktionen einer Figur auf die andere, nicht nur die der zweiten und dritten auf die erste, sondern auch umgekehrt, betrachtet. Es folgen dann sieben Traktate über Lib. II prior. analyt., das den zu Stande gekommenen Schluss, seine Beweiskraft sowie seine möglichen Fehler erörtert, dabei aber immer Streitigkeiten der Schule berücksichtigt. Lib. I posteriorum folgt in fünf, diesem Lib. II poster. in vier Traktaten. Sie enthalten die Untersuchungen, denen *Albert* den höchsten Platz einräumt, weil hier nicht mehr nur die formelle *necessitas consequentiae,* sondern die materielle Wahrheit des Schlusssatzes, die *necessitas consequentis* berücksichtitg wird. Da dieselbe von der Wahrheit und Gewissheit der Prämissen abhängt, so werden zuerst dreizehn Grade der Gewissheit unterschieden, und daran ausführliche Untersuchungen über das deduktive Verfahren geknüpft und gezeigt, wie das Wissen und wie die Unwissenheit folgert. Die drei Grade des über den Beweis hinausgehenden *intellectus,* der nicht an den Beweis heranreichenden *sensus* und *opinio,* und der auf dem Beweise beruhenden *scientia,* deren diskursive Erkenntnis der intuitiven des Intellekts entgegengestellt wird, werden unterschieden, und mit der *intelligentia* als der Erkenntnis der nicht mehr zu definierenden und zu beweisenden Prinzipien alles Definierens und Beweisens geschlossen.

4. Zwischen diesem unbeweisbar Gewissen und dem ersten Demonstrierbaren bedarf es einer Vermittlung. Diese kann *inventio* genannt werden; und während bisher die *ratio disserendi* betrachtet war, wie sie *ratio judicandi* ist, wird jetzt dieselbe betrachtet werden, soweit sie *ratio inveniendi.* Dies ist der Zweck der acht Bücher Topicorum, die in neunundzwanzig Traktaten die gleichnamige Aristo-

telische Schrift (s. oben § 86, 5) begleiten. Es soll hier gezeigt werden, wie durch dialektische Schlüsse aus Wahrscheinlichem das im höchsten Grade Gewisse gefolgert werden kann, oder, was ziemlich auf dasselbe hinausgeht, wie Probleme gelöst werden. In dem ersten Buche wird die Dialektik im allgemeinen, in den sechs folgenden sie in Beziehung auf einzelne Probleme, im achten als Disputierkunst betrachtet. Daran schliessen sich dann die beiden Libri elenchorum an, die in sieben und fünf Traktaten den sophistischen Scheinbeweisen Fehler, sei es in der Form, sei es im Inhalt, gegen die Regeln des Schliessens nachweisen. *Albert* rechtfertigt dabei die Einteilung dieser Untersuchung in zwei Bücher, deren Verhältnis er mit dem der Dialektik und Apodiktik vergleicht.

5. Was nun die eigentlichen *(essentiales)* Teile der Philosophie betrifft, und zwar zuerst den theoretischen *(scientia theorica, realis, speculativa* u. s. w.), so zerfällt dieser in Metaphysik, Mathematik und Physik, die es mit dem intelligiblen, imaginablen und sensiblen Sein zu thun haben. Obgleich die eben angegebene Reihenfolge die sachliche, so soll doch, weil unsere Erkenntnis mit dem Sinnlichen anfängt, *ordine doctrinae* mit der Physik begonnen werden; und so giebt *Albert*, indem er in ähnlicher Weise wie bisher das Organon, so die physikalischen Schriften des *Aristoteles* (s. oben § 88) kommentiert, eine Darstellung der *scientia naturalis*, die den doppelten Zweck hat, mit dieser Wissenschaft und mit der *litera* des *Aristoteles* die Leser, zunächst in seinem Orden bekannt zu machen. Der zweite Band der gesammelten Schriften enthält Physicorum libb. VIII, de coelo et mundo libb. IV, de generatione et corruptione libb. II, de meteoris libb. IV, die sich ziemlich genau an *Aristoteles* halten, und in denen auch die Grundbegriffe der Mathematik abgehandelt werden, so dass *Albert* von diesen Untersuchungen als von seinem *quadrivium* sprechen, sie als seine Lehren über die *scientiae doctrinales* oder *disciplinares* (vgl. oben § 147) citieren kann. An die Meteore schliessen sich dann die ersten hundert Blätter des dritten Bandes an, welche die drei Bücher de anima enthalten, einen Kommentar, der durch *digressiones* unterbrochen wird, in denen andere Ansichten erwähnt und, womöglich mit denen des *Aristoteles* vermittelt werden. Nicht gerade zum Vorteil der Konsequenz wird die Seele als Entelechie des Leibes gefasst, und doch, weil einzelne ihrer Funktionen nicht an Organe gebunden seien, behauptet, diese und also die ganze Seele sei *separata*. In der Theorie der Sinne spielen die von den Dingen ausgehenden *species* oder *intentiones*, die weil sie immateriell, *spirituales* heissen, eine grosse Rolle. An die fünf Sinne und den *sensus communis* soll sich die *vis imaginativa* und *aestimativa* schliessen, die allen, ferner die

phantasia, die wenigstens den vollkommeneren Tieren zukommt, endlich die *memoria*. Kein Punkt wird mit so viel Digressionen besprochen, wie der *intellectus* oder die *pars rationalis* der menschlichen Seele. Es handelt sich hier darum, zu zeigen, dass er unveränderlich, von der Materie unabhängig, für das Allgemeine empfänglich und also kein *hoc aliquid* oder *individuatum* sei, und dass dennoch jeder Mensch seinen eigenen Intellekt habe, wodurch er eben unsterblich ist. Dazu werden Theorieen des *Alexander* von Aphrodisias, *Themistius*, *Avempace*, *Abubacer*, *Averroës*, *Avicebron*, früherer Platoniker und Neuerer, die sich ihnen anschliessen, kritisiert, und wird gegen sie verteidigt, was nach *Albert* die eigentliche Meinung des *Aristoteles* ist. Dabei wird gezeigt, dass der *intellectus possibilis* in einem ganz anderen Sinne *potentia* sei, als die Materie dies war. Über den *intellectus agens* ist weniger gesagt; es wird da auf die Metaphysik verwiesen. Durch den *intellectus practicus* wird der Übergang gemacht zu der von jenem verschiedenen *voluntas*, die bei dem Menschen an die Stelle des *appetitus* der Tiere tritt. Der Wille ist frei, selbst von den Beweisen der Vernunft nicht zur Wahl genötigt, wirkt als reine *causa sui*. Wo gehandelt werden soll, müssen beide sich vereinigen: die Vernunft erklärt für gut *(discernit)*, der Wille nimmt in Angriff *(impetum facit)*. Die allgemeinen und angeborenen Grundsätze des *intellectus practicus* bilden die *synderesis*, welche ebenso wenig irrt, wie die theoretischen Vernunftaxiome, denen ihr Inhalt entspricht. Aus der Synderesis als Obersatz und der erkennenden Vernunft, die den Untersatz liefert, entsteht die *conscientia*. Die Verbindung des *intellectus* und der *voluntas* giebt das *liberum arbitrium*, indem der Mensch *arbiter* ist, weil er Vernunft, *liber*, weil er Wille ist. Nicht das *liberum arbitrium*, sondern die *libertas* darin muss als Sitz des Bösen angesehen werden.

6. Die vorstehenden naturwissenschaftlichen Untersuchungen, die alle im 2. und 3. Bande der Gesamtausgabe zu finden, sind zu einem übersichtlichen Auszuge verschmolzen in der Summa philosophiae naturalis (Bd. 21), auch wohl Philosophia pauperum genannt, weil dadurch die Glieder des Bettelordens in Stand gesetzt werden sollen, das Ganze der Aristotelischen Physik kennen zu lernen. Manche bezweifeln, dass *Albert* selbst diesen Auszug gemacht habe, der übrigens in verschiedenen Redaktionen existiert, indem z. B. in den von *Martin Lanszperg*, Leipz. 1513, und *Jac. Thanner*, Leipz. 1514, veranstalteten Ausgabe einiges fehlt, was sich bei *Jammy* findet; so der Abschnitt über die Kometen. Interessant sind die an *Arist.* de anima sich anschliessenden Untersuchungen über den *intellectus*. Nachdem zuerst unterschieden worden ist zwischen dem *intellectus formalis* oder *quo intelligimus*, d. h. der *species intelligibilis* oder dem Begriff, und dem

intellectus als Kraft der Seele, die jenen ergreift und mit ihm zusammen zum *intellectus in effectu* oder *intellectus qui intelligit* wird, geht er dazu über, zu zeigen, dass der Verstand als *potentia cognitiva* entweder theoretischer (*speculativus*) oder praktischer ist. Jener erkennt das Wahre *sub ratione veri*, dieser *sub ratione boni*. Der letztere ist, wenn er auf das allgemeine Gute geht und dem Bösen widerspricht, *synderesis* wenn er aber *„non semper stat in universali“*, so ist er, je nachdem er nur auf das Ewige oder auch das Niedrigere geht, im ersten Falle *intelligentia*, im zweiten *ratio*. Die *intelligentia*, die höchste Stufe des *intellectus*, unterscheidet sich also von der *synderesis* dadurch, dass sie nur mit dem Ewigen, daher nie mit dem Bösen sich beschäftigt. Von der *ratio* wieder unterscheidet sie sich, indem sie ihren Gegenstand intuitiv erfasst, die *ratio* aber vergleicht und folgert, d. h. discursiv verfährt. Übrigens soll in der *ratio* ein männlicher (höherer) und ein weiblicher (niederer) Teil unterschieden werden. Der *„vir“* reicht an die *intelligentia* heran, die *„mulier“* ist *sensualitati conjuncta*. Ausserdem aber finden sich im zweiten Bande der Gesamtausgabe fünf Bücher de Mineralibus, die *Albert*, weil er bei *Aristoteles* nur vereinzelte Winke fand, aus *Avicenna* und anderen Autoren, aber auch aus eigenen Beobachtungen zusammenstellte. Ein alphabetisches Register der Edelsteine, denen er wohlthätige Wirkungen zuschreibt, und eine für seine Zeit sehr aufgeklärte Kritik der Goldmacherei ist das Interessanteste darin. Welchen Grund *Jammy* gehabt hat, die Schrift de sensu et sensato, deren genauen Zusammenhang mit der von der Seele *Albert* selbst anerkennt, sowie die übrigen Parva naturalia, auf welche *Albert* sich in seiner Metaphysik beruft, hinter diese, in den fünften Band zu setzen, ist nicht recht klar. Das Gleiche gilt von den sechsundzwanzig Büchern de animalibus, welche den sechsten Band ausmachen, und in die alles das hineingearbeitet ist, was die Aristotelischen Schriften de part. und de generat. anim. enthalten, sowie vieles aus der Tiergeschichte. (So namentlich in den neunzehn ersten Büchern; die letzten sieben zeigen grössere Selbständigkeit). Am meisten zeigen sich *Alberts* eigene Studien in den sieben Büchern de vegetabilibus et plantis, die von Botanikern von Fach noch heute mit Achtung genannt werden. Ausserdem sind die beiden Schriften de unitate intellectus contra Averroëm und de intellectu et intelligibili zu erwähnen. In den ersteren werden den dreissig Gründen, mit welchen nach den Anhängern des *Averroës* die Unsterblichkeit der Einzelpersönlichkeit bestritten werden kann, sechsunddreissig Gegengründe entgegengesetzt, aus denen sich ergeben soll, dass jene Behauptung aus der Ideenlehre hervorgegangen, dagegen die echt Aristotelische Lehre diese sei, dass jeder seinen, nicht nur leidenden, sondern auch

thätigen Verstand habe. In der zweiten Schrift, einer Ergänzung zu der über die Seele, wird abermals die Frage über die Universalien vorgenommen, und ganz wie oben als der richtige Standpunkt der bestimmt, der gewissermassen die Mitte einschlage zwischen Nominalismus und Realismus. Nur die Terminologie ist hier eine andere als in der Schrift de praedicabilibus: nur wie sie *in rebus* sind, sollen die Gattungen *universalia* oder auch *quiditates* sein, dagegen wie *ante res* seien sie *essentiae*, wie *post res intellectus* zu nennen. Auch hier spielen die Unterscheidungen zwischen *intellectus possibilis* und *intellectus in effectu*, der seinerseits sowohl *actu intellectus* als auch *intellectus habitu* sein kann, eine wichtige Rolle. Zugleich wird gezeigt, dass es verschiedene Stufen des wirklichen Verstehens giebt, je nachdem der Verstand *adeptus*, *assimilativus* oder *sanctus* ist, welcher letztere als ein Entrücktsein der Seele in Gott bezeichnet wird und also nahezu mit dem *raptus* des *Avicenna* zusammenfällt.

7. Ganze drei Vierteile des dritten Bandes der Werke nimmt *Alberts* Metaphysik oder prima philosophia ein, die er auch divina philosophia oder theologia nennt, weil sie nur durch göttliche Erleuchtung zu Stande kommt und das Göttliche betrachtet. In den historischen Erörterungen des ersten Buches werden alle materialistischen Ansichten nach ihrem Kulminationspunkte als Epikureismus zusammengestellt. Epikureische Philosophie heisst ihm immer materialistische, *Epicurus* sehr oft ein Materialist. Weil der Name hier zum *appellativum* geworden ist, hat sein (allerdings komisches) Etymologisieren doch einen Sinn. Ebenso erhält der Name der Gegner des *Epikur*, Stoici, auch eine weitere Bedeutung, und darum, nicht bloss wegen einer Namensverwechslung werden Eleaten, werden *Pythagoras*, *Sokrates*, *Plato* als Stoiker bezeichnet, d. h. als solche, nach denen nicht die Materie, sondern die Form *„dat esse"*. Die Peripatetische Ansicht steht ihm dann über beiden. Im weiteren Verlauf werden die Aristotelischen Untersuchungen oft durch Digressionen unterbrochen; so im dritten Buche, wo siebenundzwanzig Dubitationes (Aporien) zuerst mit Aristotelischen, dann mit eigenen Gründen beseitigt werden. Das vierte Buch exponiert ohne eigene Digressionen, was *Aristoteles* über den Satz des Nichtwiderspruchs und des ausgeschlossenen Dritten gesagt hatte; im fünften, synonymischen, hat *Albert* einiges hinzugefügt. Das wichtigste ist, dass er die vier *causae* aus einem gewissen Prinzip abzuleiten versucht, indem die *materialis* und *formalis (quid erat esse, quiditas)* als *causa intrinseca*, die *efficiens* und *finalis* als *extrinseca* zusammengefasst, und dann auf die *materia* das *hoc esse*, auf die *forma* das *esse* reduziert wird. Wie vor ihm *Averroës*, so reduziert auch *Albert* für den Physiker das Forschen auf die *causa materialis* und

efficiens, für den Metaphysiker auf die *causa formalis* und *finalis*. Ausserdem werden Einheit, Zahl, erste Materie (mit deren Begriff es streite, ohne alle Form zu sein), das Allgemeine, die Gattung und ihr Verhältnis zur Materie u. a. in eigenen Digressionen erörtert. Der Sprachgebrauch hinsichtlich der *universalia* modifiziert sich hier abermals, so dass darunter nur verstanden wird, was in den vergleichenden Verstand fällt; aus dem Grunde heisst es jetzt: *universale non est nisi dum intelligitur*. Eine Digression zum sechsten Buche sucht die Zufälligkeit mancher Ereignisse mit dem Wissen Gottes, das mit seinem Sein zusammenfällt, durch die Unterscheidung der ersten und der nächsten Ursachen zu vereinigen. Das siebente Buch ist eine Paraphrase fast ohne alle Digressionen, das achte enthält zum Schluss eine Erörterung, in der ein scheinbarer Widerspruch in der Peripatetischen Lehre hinsichtlich der Substantialität der Materie und Form durch eine Distinktion entfernt wird. Beiden zusammen hat er die Überschrift de substantia gegeben. Das neunte Buch, de potentia et actu, paraphrasiert nur den *Aristoteles*, das zehnte, de uno et multo, gleichfalls, mit Ausnahme einer ziemlich unbedeutenden Digression über das Maass. Das elfte Buch der Aristotelischen Metaphysik hat *Albert* nicht gekannt. Darum ist sein elftes eine Paraphrase des Buches *Λ*, sowie sein zwölftes dem dreizehnten, sein dreizehntes dem vierzehnten dem *Aristoteles* entspricht. Nur in dem elften finden sich einige Digressionen; teils Zusammenfassungen des früher Entwickelten — z. B. dass der Physiker alles in Beziehung auf die Bewegung, der Metaphysiker auf den Zweck betrachte, dass alles Werden ein *educi e materia* sei und eines *actu existentis* bedürfe u. a. —, teils nähere Bestimmungen Aristotelischer Sätze. Unter diesen sind die wichtigsten die, welche die Einfachheit der ersten Ursache damit, dass sie Denken des Denkens ist, sowie mit der Vielheit ihrer Prädikate zu vereinigen suchen. Die letzteren sollen ihr nicht *univoce* mit anderen Subjekten zukommen, sondern nur im eminenten, oft im negativen Sinn, so dass er die *causa prima*, im Unterschiede von der *intelligentia prima* und *materia prima*, *primissima* nennt. Ferner wird ausführlich erörtert, wie aus der ersten Substanz absteigend die himmlischen Intelligenzen hervorgehen, die ihre Individuation durch die ihnen zugewiesenen Himmelskreise erhalten. Endlich lässt er sich weitläufig darüber aus, warum über dem Fixsternhimmel zwei sternlose angenommen werden müssen, deren unterer von dem im oberen thronenden höchsten Gute, als seinem Zweck und Ziel, in Bewegung gesetzt wird. Ein System einander untergeordneter Intelligenzen, welche die Himmelskreise bewegen (vgl. oben § 184, 3), soll die wahre Peripatetische Lehre sein.

8. Ausser der theoretischen Philosophie nimmt *Albert* nur noch

eine **praktische** an, indem er die Poetik als Gegenstück der Rhetorik zu der Logik stellt. Je nachdem die Ethik den einzelnen Menschen für sich, als Glied des Hauses oder als Bürger betrachtet, ist sie *Monastica, Oeconomica* oder *Politica.* Nur die erstere hat *Albert* in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik (s. § 89, 1) bearbeitet. Die Vermutung *Hauréaus,* dass der Kommentar zur Politik, den *Jammy* im vierten Bande der Ethik folgen lässt, schon in der äusseren Form, indem wie bei *Averroës* und *Thomas* immer der ganze Aristotelische Text in wörtlicher Übersetzung der Auseinandersetzung vorausgeschickt wird, ausserdem aber auch in der Sprache einen anderen Verfasser verrate, ist durch die Untersuchung *v. Hertlings* [Zur Geschichte der Aristotelischen Politik im M.-A., im Rhein. Museum, IV F., 39, 1884] nicht bestätigt worden; ebenso wenig die Annahme von *Charles Jourdain* und *Susemihl,* dass der Kommentar des *Thomas* zur Politik dem *Alberts* vorausgehe). Eigenes kommt in den paraphrasierenden Erklärungen des *Aristoteles* nicht viel vor; man müsste denn dies für wichtig halten, dass *virtutes cardinales* und *adjunctae* unterschieden werden, oder dass er dem siebenten Buche die Überschrift de continentia gegeben hat. Manche Tugenden werden mit ihren griechischen Namen angegeben, die dann meistens nach einer sehr seltsamen Etymologie erklärt werden. Das achte Buch, de amicitia, sowie das neunte, de impedimentis amicitiae, sucht *Albert* als einen notwendigen Bestandteil der Ethik nachzuweisen. Sonst enthalten beide so wenig neues wie das zehnte, das eine bald wörtliche, bald freie Übersetzung des *Aristoteles* ist. Hierin wird *Albert* keinen Tadel sehen; denn am Ende seiner naturwissenschaftlichen Arbeiten spricht er mit einer Art Stolz aus, was sich am Ende des Kommentars zur Politik fast wörtlich wiederholt findet: er habe nur die Peripatetische Lehre bekannt machen wollen; was seine eigene Ansicht sei, werde keiner herauslesen, daher dürfe auch nur der ihn tadeln, welcher seine Darstellung mit des *Aristoteles* eigenen Schriften vergleiche. Zieht man in Betracht, wie wenig Hilfsmittel ihm zu Gebote standen, so wird man seinen Stolz gerechtfertigt finden.

9. Die zuletzt angeführte Äusserung lässt die Kluft zwischen *Alberts* eigener und der Peripatetischen Lehre grösser erscheinen, als sie ist. Wirklich getadelt wird *Aristoteles* nur in zwei Punkten; und davon wird der eine, die Ewigkeit der Welt, als Verleugnung der Aristotelischen Prinzipien, der andere, die Definition der Seele, als einer verbessernden Ergänzung fähig bezeichnet. Dagegen giebt es eine Schrift des *Albert,* die eben weil sie nicht die Form des Kommentars hat, am meisten seine Übereinstimmung mit dem *Aristoteles,* sowie am klarsten sein Verhältnis zu dem Verfasser der Schrift de

causis (s. oben § 189) und anderen morgenländischen Aristotelikern ergiebt. Es sind dies die zwei Bücher de causis et processu universitatis (WW. Bd. V, p. 528—655), von denen das erste, de proprietatibus primae causae et eorum quae a prima causa procedunt, in vier, das zweite, de terminatione causarum primariarum, in fünf Traktate zerfällt. Nach einer ausführlichen Kritik der Epikureischen, d. h. materialistischen, und Stoischen, d. h. idealistischen Ansicht, sowie der des *Avencebrol* (s. oben § 188) wird festgestellt, dass ein absolut notwendiges höchstes Prinzip an der Spitze alles Seins stehe, von dessen zwölf Eigenschaften für den weiteren Fortgang die wichtigste die absolute Einfachheit ist, vermöge deren in ihm kein Unterschied stattfindet zwischen dem *esse* oder dem *quo aliquid est* und dem *quod est* oder dem *quo aliquid est hoc.* Dieser Unterschied, der später als *existentia* und *essentia* eine sehr wichtige Rolle spielt, grenzt zwar nahe an den der *forma* und *materia,* doch will *Albert* sie nicht ganz konfundieren, weil ja das *quod est* auch den immateriellen Wesen zukommt. Das *omnimode et omnino* Seiende, wenn man will Überseiende, da das Sein sein Werk ist, ist über alle bestimmten Prädikate, daher auch alle Namen erhaben, so dass nur im eminenten Sinne ihm beigelegt werden darf, was ein nicht relativ, sondern allgemein Zuträgliches bedeutet. (Gut sein ist allem, golden sein nicht allem, z. B. nicht dem Lebendigen zuträglich). *Summa bonitas, ens primum, prima causa, primum principium, fons omnis bonitatis,* sind die Namen, unter denen das oberste Prinzip, das dem *Albert* mit dem gnädigen Gott zusammenfällt, besprochen wird. Dasselbe weiss alles, aber das Mannigfaltige in seiner Einheit, das Zeitliche als ewig, das Negative am Positiven, daher auch das Böse nur als Mangel am Guten. Sein Wissen, als von keiner Schranke, ist mit keinem Gegensatz behaftet, daher weder universell noch individuell. Als *causa sui* ist es frei, was seiner Notwendigkeit keinen Abbruch thut; sein Wille ist nur durch seine eigene Güte und Weisheit beschränkt, vermöge deren es das Widersinnige nicht vermag. Aus diesem ersten Prinzipe fliessen *(fluunt),* so dass je weiter sie sich von ihm entfernen, um so unvollkommener sie sind, alle kausierten Prinzipien sowohl als Dinge. Sein Reichtum bringt es zum Überfluten; was aus ihm floss, ist ihm zwar nicht gleich, aber ähnlich, und verlangt daher nach ihm zurück. Diese Abnahme der Vollkommenheit wird bald als Übergang des Allgemeinen in die Besonderheit, bald als Einschränkung bezeichnet, auch wohl mit dem Juden *Isaac* gesagt, dass das je Folgende im Schatten des Früheren entstehe, und diese *umbra* zur *differentia coarctans* gemacht. Der erste Ausfluss aus jenem Prinzip unterscheidet sich von ihm dadurch, dass er nicht mehr absolut einfach ist, indem in ihm das *esse,* das er vom ersten

Prinzip hat, und das *quod est*, das aus dem Nichts stammt, auseinanderfallen; es ist daher *in essentia finitum, in virtute infinitum*. Diese erste Emanation ist die *intelligentia*, die darum nicht mehr Gott genannt werden darf. Ihr Wesen ist Erkennen. Weil sie sich als Wirkung erkennt, erkennt sie *a posteriori;* die erste Ursache dagegen erkennt aus dem entgegengesetzten Grunde alles *a priori*. Zwar nicht vermöge ihres eigenen Wesens, wohl aber kraft des ihr mitgeteilten Seins ist auch die Intelligenz wieder ausfliessend und wirksam; und ihr Ausfluss, also die zweite, mittelbare Ausstrahlung aus dem ersten Prinzipe ist die *anima nobilis*, das beseelende und belebende Prinzip der himmlischen Sphären. Diese werden also von der Intelligenz bewegt, weil diese ihr *desideratum*, und durch die *anima*, welche ihr *motor* ist. Die Vielheit innerhalb der Intelligenz ist bei den höheren Wesen weder eine numerische noch eine spezifische, denn sie stehen weder unter gleicher Art noch gemeinschaftlicher Gattung, sondern jede Intelligenz-Ordnung besteht aus einem einzigen Individuum. Anders bei den niedrigeren; die sind individuell verschieden, weil materialisiert. Dass jene ersteren immateriell und doch individuell sind, soll dadurch erklärt werden, dass durch den Gegensatz von *esse* und *quod est* ein gewissermassen materielles Prinzip in ihnen sei: nicht *materia (hyle)*, aber doch ein *materiale (hyleale);* darum nennt er es mit dem *Liber de causis: hyleachim*. Gott, in dem auch dieser Gegensatz fehlt, ist deshalb nicht Individuum. Eher noch kann man zugestehen, dass Gott *hoc aliquid* ist; man darf aber, da das *suppositum* in Gott ganz mit seinem Sein zusammenfällt, dasselbe durchaus nicht als *materia*, nicht einmal als *hyleachim* denken. Als ein viertes Prinzip, hinter jenen dreien zurückbleibend *(deficiens)*, nennt *Albert* die *natura*, die *forma corporeitatis*, das Prinzip der niederen körperlichen Bewegungen. Die *anima* nun und die *natura* sind die Werkzeuge, vermöge deren die Intelligenz die Formen, die sie als Inbegriff in sich enthält, in die *materia* hinein- oder, wie sich die Sache bei *Albert* noch öfters gestaltet, aus der Materie als der *inchoatio formae* herausbringt. Dadurch entstehen die Dinge, die von der Form ihren (Gattungs-) Namen und ihre *quiditas* haben, während die Materie sie zu einem *hoc aliquid* kontrahiert. Der erste wirkliche (formale) Körper ist der Himmel; wie in ihm die der *anima* innewohnenden Formen, so werden die der *natura* eingeströmten Formen *(formae naturales)* zunächst in den Elementen materialisiert, so dass zu den zuerst genannten vier Prinzipien als Grundlagen des natürlichen Daseins die weiteren vier: Materie, Form, Himmel, Elemente, hinzukommen. Was *Albert* bei Erörterung dieser Begriffe von der Materie sagt, erscheint dadurch etwas unentschieden, dass er an derselben bald das positive Moment hervorhebt, dass sie *suppositum* oder

subjectum (ὑποκείμενον) ist, bald wieder das negative, dass sie *privatio* (στέρησις; vgl. oben § 87, 2) sein soll. Da der Himmel unvergänglich ist, so will er ihm nur im ersteren Sinn Materie beilegen; dagegen wird das zweite Moment besonders hervorgehoben, wo die Materialität der Dinge mit ihrer Nichtigkeit als eins gesetzt wird. Die ungeformte Materie wird von ihm oft als *paene nihil* bezeichnet, weil sie die Anlage zur Form und der Drang dazu ist.

§ 201.

Albert als Theolog.

Prosp. de Martigné, La scolastique et les traditions Franciscaines, Paris 1888.

1. Auch seine theologische Laufbahn beginnt *Albert* als Kommentator, zunächst der h. Schrift, dann der Sentenzen des Lombarden. Der Kommentar zu diesen letzteren füllt drei Bände der Gesamtausgabe (Bd. 14—16). Dem wörtlich angeführten Text der Sentenzen folgt die *divisio textus*, dieser die *expositio*, die in einzelnen Artikeln die sich ergebenden Fragen formuliert, die Bejahungs- und Verneinungsgründe aufzählt, endlich die Lösung giebt. Nur bei sehr leicht verständlichen Paragraphen fällt die *divisio* weg. Rückweisungen auf früher im Kommentar Gesagtes vertreten oft die Stelle der ausführlichen Erörterungen; z. B. wird bei den Sakramenten auf das über die Kardinaltugenden Gesagte verwiesen. Auch auf seine früher geschriebenen philosophischen Werke verweist *Albert* manchmal, namentlich auf den Traktat über die Seele. Nur in sehr wenigen Punkten wird mit Bezug auf andere *moderni* von dem abgewichen, was der Lombarde behauptet hat; im ganzen will *Albert* ganz wie in seinen Kommentaren zum *Aristoteles* nicht die eigene, sondern seines Autors Ansicht entwickeln.

2. Ganz anders dagegen, und mit der Aufgabe zu vergleichen, die oben (§ 200, 9) der Schrift de causis et processu universitatis zugewiesen wurde, ist die, welche sich *Albert* in seiner Summa theologiae (Bd. 17, 18) gesetzt hat. Titel, Methode, Bezeichnung der Abschnitte erinnert so sehr an *Alexander* von Hales (s. § 195), dass man sich des Gedankens nicht erwehren kann, es habe hier den Dominikanern etwas geboten werden sollen, was die Franziskaner bereits hatten. In der That hat *Martigné* die Abhängigkeit des *Albert* von *Alexander* Halensis in diesem Punkte nachgewiesen. Dabei stellt sich *Albert* zu den Sentenzen des Lombarden ungefähr so, wie sich *Alexander* zu der Schrift *Hugos* gestellt hatte, d. h. er folgt ihm nicht wie ein Kommentator, sondern wie ein Fortbildner. Eben darum nennt er auch sein Werk eine theologische, nicht nur eine Lehr-Summe. Nachdem in dem ersten Traktat der Theologie als Wissenschaft zugestanden ist, dass sie

Zweck in sich, als praktischer Wissenschaft aber ihr die Erreichung der Seligkeit zum Zweck angewiesen wird, geht der zweite Traktat zu dem Unterschiede des *frui* und *uti* über und zeigt, dass weder das *frui* auf das Göttliche, noch das *uti* auf das Diesseits beschränkt ist. Es giebt auch ausser Gott solches, was *fruibile*, und nicht nur *in via*, sondern auch *in patria* wird es solches geben, das *utile* ist. Im dritten Traktat, der von der Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes handelt, wird dieselbe auf das *quia est* beschränkt, während das *quid est* nur *infinite* (d. h. nicht positiv) erkennbar ist. Das *vestigium* Gottes in den untermenschlichen, seine *imago* in den menschlichen Wesen sind für das Erkennen Gottes der Ausgangspunkt, die Erleuchtung durch die Gnade muss zu der natürlichen hinzutreten, um es zu vollenden. Zu den fünf Beweisen des Lombarden für die Existenz Gottes fügt *Albert* zwei, dem *Aristoteles* und *Boëthius* entlehnte hinzu. Alle die bisherigen Untersuchungen werden als *praeambula* bezeichnet; und mit dem vierten Traktat wird zu dem eigentlichen Gegenstande übergegangen, zu Gott als dem wahren Sein *(essentia)*, von dem *Anselm* mit Recht gesagt habe, dass nur, wer sich selbst nicht versteht, es als nichtseiend denken kann. Als das absolut Einfache, in dem *esse quod est* und *a quo est* zusammenfallen, ist Gott der absolut Unveränderliche. Nachdem im fünften Traktat die Begriffe *aeternitas, aeviternitas (aevum)* und *tempus* als inkommensurabel dargethan sind, weil jedes eine andere Einheit *(nunc)* zum Maass hat, wird in dem sechsten vom Einen, Wahren und Guten gehandelt. Diese drei Prädikate, die übrigens allen Wesen zukommen *(cum ente convertuntur)*, kommen Gott zu: das erste wegen seines Nicht-nicht-sein-könnens, das zweite wegen seines Einfach- und Ungemischtseins, das dritte wegen seiner Unveränderlichkeit und Ewigkeit. Die Unterscheidung von *veritas rei* und *signi*, die hier gemacht wird, dient später zur Lösung mancher Schwierigkeiten, z. B. solcher, die das göttliche Vorherwissen darbietet. Nur dem Guten wird wahrhafte Wesenhaftigkeit zugeschrieben; das Böse kommt nur an ihm vor, wie das Hinken am Gehen. Mit dem siebenten Traktat wendet sich die Untersuchung zur Dreieinigkeit, wo vermöge einer Menge von Distinktionen, z. B. der *proprietas personalis* und *personae*, der ewigen und zeitlichen *processio* u. s. w., die kirchliche Lehre als die allein richtige bestimmt wird. Im achten werden über die Namen der drei Personen sehr subtile Untersuchungen angestellt, z. B. *utrum Pater pater est quia generat vel generat quia pater est?* Ferner über *filius, imago, verbum, Spiritus sanctus, donum, amor*. Der neunte betrachtet die Beziehung und Unterschiede der Personen, der zehnte die Begriffe *usia (essentia), usiosis (subsistentia), hypostasis (substantia), persona*, wobei die Unterscheidungen des *Augustinus*, (Pseudo-) *Boëthius, Praepositivus* und

gewisser Neueren alle rühmend erwähnt werden, und zuletzt der Sprachgebrauch der Lateiner als der vorsichtigste empfohlen wird. Die Ausdrücke *trinus, trinus et unus, trinitas, trinitas in unitate* u. a. werden gleichfalls durchgenommen. Es folgt im elften Traktat die Gleichheit der göttlichen Personen, vermöge deren jede jeder und jede allen gleich ist. Der zwölfte handelt *de appropriatis*, d. h. den sekundären, aus der Grundeigenschaft der Personen folgenden Attributen derselben, wo dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit, dem heil. Geiste der Wille zwar nicht exklusiv, aber doch im besonderen Sinne beigelegt wird.

3. Unter der Überschrift *de nominibus quae temporaliter Deo conveniunt* werden im dreizehnten Traktat die Begriffe *Dominus, creator, causa* erörtert, und gezeigt, dass Gott einzige *causa formalis* oder *exemplaris* der Dinge sei, weil er, indem er sich selbst erkennt, die Ideen aller Dinge weiss, aber so, dass sie in ihm wie die Radien im Centrum eine Einheit bilden. Ebenso ist er einzige *causa efficiens* und *finalis* aller Dinge. Im vierzehnten Traktat werden die übertragenen und bildlichen Namen und das Recht erörtert, dem absolut Einfachen viele beizulegen. Der fünfzehnte betrifft Wissen, Vorherwissen und Vorherbestimmung. Die in der Logik gemachte Unterscheidung der *necessitas consequentiae* und *consequentis* sowie die theologische zwischen *praescientia simplicis intelligentiae* und *beneplaciti* oder *approbationis* lassen hier die Schwierigkeiten lösen. Im sechzehnten Traktat kommt die praktische Präscienz, die Prädestination zur Sprache, und durch Unterscheidung der *praeparatio, gratia* und *gloria* wird zwischen denen, die alle Verdienstlichkeit der Menschen leugnen, und denen, welche sie statuieren, vermittelt. Die *reprobatio* als Gegensatz zur *praedestinatio* sowie ihr Verhältnis zur Verhärtung kommt zum Schluss hier zur Sprache. Der folgende Traktat handelt von der Vorsehung und dem Fatum, unter welchem letzteren der von jener gesetzte Kausalzusammenhang alles Beweglichen verstanden wird, dem nur die unmittelbaren Wirkungen Gottes nicht unterliegen, der aber andere nächste Ursachen, z. B. den freien Willen nicht ausschliesst. Zuletzt wird vom Buche des Lebens gesprochen. Der achtzehnte Traktat kündigt an, dass während bisher nur von den Dingen, wie sie in Gott sind, gesprochen worden sei, jetzt zu untersuchen sei, wie Gott in den Dingen ist. Die Allgegenwart Gottes wird dahin bestimmt, dass Gott *essentialiter, praesentialiter, potentialiter* in allen Dingen sei, dann zu dem Verhältnis der Engel zu der Räumlichkeit übergegangen, und dabei, weil hier die Philosophi wenig sagen können, die Belehrung der Sancti, namentlich des Areopagiten zu Hilfe gerufen. Der neunzehnte Traktat betrachtet die Allmacht Gottes, die alles kann, was wirklich Macht und nicht,

wie das Böse, Unmacht zeigt. Obgleich Gegner derer, die Gott nur vermögen lassen, was er wirklich thut, warnt *Albert* davor, die Allmacht Gottes auf Kosten der Güte und Weisheit zu erheben, durch die Gott sich bestimmen lässt. Die Untersuchungen darüber, ob Gott das Unmögliche könne, sind zum Teil sehr spitzfindig. Der letzte Traktat des ersten Buchs handelt vom Willen Gottes, der während sein Wissen alles (Gutes und Böses, Wirkliches und Mögliches), seine Macht alles Gute (das mögliche wie das wirkliche) befasste, sich auf das Gute beschränkt, das wirklich war, ist oder sein wird. Der Wille Gottes ist grundlos, nicht determiniert. In ihm wird *thelisis* und *vulisis* (*θέλησις*, *βούλησις*) unterschieden. Er ist unwiderstehlich, und der Anschein des Gegenteils ist durch die Unterscheidung des absoluten und bedingten Wollens, besonders aber durch die von Willen und Willenserklärung zu widerlegen. In der letzteren, dem *signum voluntatis*, werden die fünf Arten unterschieden, die der Vers (!) *praecipit et prohibet, consulit, impedit et implet* angiebt. Jede derselben enthält dann wieder Unterarten, indem die *praeceptio* teils *executoria*, teils *probatoria*, teils *instructoria* sein kann.

4. Der zweite Teil der Summa theologiae korrespondiert dem zweiten Buche der Sentenzen, und knüpft im ersten Traktat an eine tadelnde Bemerkung des Lombarden eine ausführliche Diatribe gegen die Irrtümer der Philosophen. Auch *Aristoteles* wird eines solchen geziehen hinsichtlich der Ewigkeit der Welt, da doch gerade seine Lehre darauf hinführe, dass die Welt nicht natürlich entstanden sein könne. *Moses Maimonides'* Buch wird als *Dux neutrorum* öfter citiert und getadelt. In den folgenden drei Traktaten, die von den Engeln handeln, werden sie zwar nicht aus *materia* und *forma*, wohl aber als aus dem *quod sunt* und *quo sunt*, und insofern doch als aus einem *materiale* und *formale* zusammengesetzt bestimmt. Die neun Ordnungen der himmlischen Hierarchie werden, da die Philosophie darüber nichts bestimme, der Autorität der Heiligen entlehnt. Das Wann und Wo ihrer Schöpfung, ihre Eigenschaften, ihre Persönlichkeit, die zwar nicht auf bestimmter Materie, doch aber auf einem *materiale*, dem *quod est* des Engels beruht, und sich als Verbindung zwar nicht von Accidenzen, aber doch von Eigenschaften offenbart, dies und vieles andere wird untersucht. Im fünften Traktat wird der Fall der Engel, veranlasst durch das Verlangen nach vollkommener Glückseligkeit, d. h. Gottgleichheit, also durch Hochmut, betrachtet, in dessen Folge sich Gewissensbisse einstellen, also die *synderesis* entsteht. Der sechste Traktat betrachtet die Subordinationsverhältnisse der Engel und ihre Macht, der siebente die dämonischen Versuchungen, deren sechs verschiedene Arten angegeben werden. Der achte Traktat, der *de miraculo et mirabili*

handelt, bestimmt das erstere als aus dem Willen Gottes hervorgehende, über und gegen den gewöhnlichen Naturlauf geschehende Begebenheit. Dagegen sind die *mirabilia* Beschleunigungen des Naturlaufs, welche die Zauberer für Wunder ausgeben. Erweckung des Glaubens ist der Zweck der Wunder, der Glaube ihre Bedingung. Der neunte und zehnte Traktat handelt wieder von den Engeln, ihrem Boten- und Schützer-Amt sowie ihren bekannten neun Ordnungen. Mit dem elften wird zum Sechstagewerk übergegangen, als welches die in einem Momente vollbrachte Schöpfung dem betrachtenden Geiste erscheine. Die Erwartung, mit der die Engel dem Vollbringen entgegensehen, ist ihre *cognitio matutina,* ihr Lobpreisen der vollbrachten Schöpfung die *cognitio vespertina,* daher die Kunde, die *Moses* bekommt, eine von Abend und Morgen. Da alles zugleich geschaffen ist, so ist der chaotische Zustand der primitive, dem dann die Akte der Sonderung folgen. Obgleich nun *Albert* die Lehre von den neun Himmeln mit der mosaischen Erzählung vereinigt, indem er den Krystallhimmel zu den Wassern über der Feste macht u. s. w., so kann er doch nicht umhin zuzugestehen, dass die Peripatetische Philosophie manches lehre, was zu glauben die Kirche verbiete. Das Vorfinden eines Stoffes, das Identifizieren der Sterngeister mit den Engeln u. a. tadelt er streng. Der zwölfte Traktat betrachtet die Schöpfung des Menschen von Seiten seiner Seele. Die verschiedenen Definitionen der Seele werden durchgenommen; die des *Aristoteles* wird unzureichend befunden, alles aber, was das Verhältnis ihrer Hauptvermögen betrifft, aufgenommen. Die Seele, aus *esse* (oder *quo est)* und *quod est* zusammengesetzt, ist weil nicht absolut einfach, ein *totum potestativum.* Wenn sie auch nicht volle *imago Dei* ist, sondern *ad imaginem,* so zeigt sie doch mehr als *vestigium Dei.* Die Seele ist weder aus Gott noch aus irgend einer Materie, sondern aus Nichts geschaffen. Der zweite von jenen beiden Irrtümern wird begangen, weil man der Seele nur durch materielle Grundlage meint die Individuation retten zu können. Man bedenkt dabei nicht, dass der eigentliche Grund des individuellen Daseins darin liegt, *quod est id quod est,* und dass genau genommen auch in materiellen Dingen das *hic* und *nunc* dadurch gesetzt wird. Der Traducianismus, die Seelenwanderung, die Präexistenz werden bestritten, und gezeigt, dass Gott unbeschadet seines Ausruhens (vom Schaffen neuer *genera)* die einzelnen Seelen unmittelbar schaffe. Der formelle Grund der Menschen-Schöpfung ist die Ebenbildlichkeit Gottes, ihr Zweck Erkenntnis und Genuss Gottes, Nebenzweck: Ersatz für die gefallenen Engel. Nachdem als die Verbindungsglieder zwischen Leib und Seele die *sensualitas* und der *calor naturalis* von seiner, der *spiritus phantasticus* oder *vivificus* von ihrer Seite angegeben worden, wird die ganze Kon-

troverse mit den Averroisten (s. oben § 200, 6) wiederholt, und festgehalten, dass die Seele sei *tota in toto corpore,* was sehr wohl zu vereinigen sei mit dem Gebundensein ihrer Funktionen an gewisse Organe.

5. Mit dem vierzehnten Traktat lenkt *Albert* in das hamartologische Gebiet ein, indem er zuerst den Menschen vor dem Falle betrachtet, und hier eine Menge Fragen aufwirft darüber, wie es sich verhalten hätte, wenn der Mensch nicht gefallen wäre. Die weiteren Untersuchungen über das *liberum arbitrium* unterscheiden in diesem die beiden Momente der *ratio* und der *voluntas;* die letztere, als *causa sui* oder auch als *sibi ipsa causa, agi et cogi non potest.* Alle bisher gegebenen Definitionen des *liberum arbitrium* sucht er mit seiner Ansicht zu vermitteln. Auch der fünfzehnte Traktat, der die natürlichen Kräfte der Seele behandelt, beschäftigt sich am meisten mit dem freien Willen, dessen Unverlierbarkeit auch im Stande der Sünde urgiert wird. Ergänzend tritt der sechzehnte Traktat hinzu, der die Gnade behandelt und unter dieser Überschrift nicht nur den Unterschied der zuvorkommenden und nachfolgenden sowie der *gratis data* und *gratum faciens,* sondern auch den Begriff des Gewissens in seinen beiden Stufen, *synderesis* und *conscientia,* endlich die Eintheilung der Tugenden in *virtutes acquisitae* (vier Kardinal-) und *infusae* (drei theologische Tugenden) enthält. Der siebzehnte Traktat behandelt die Erbsünde. Das *peccatum originale originans,* wo die *persona naturam corrumpit,* wird von dem *pecc. orig. originatum,* wo sich's umgekehrt verhält, unterschieden, dann kasuistische Fragen z. B.: wie wenn Eva allein gesündigt hätte, aufgeworfen, endlich die *libido (fomes)* als Strafe und Sünde zugleich bestimmt, und untersucht, wie sich der zulassende Wille Gottes dazu verhalte. Die Fortpflanzung der bösen Lust von dem, in dem alle Menschen leiblich existierten, auf seine Nachkommenschaft, das partielle Auslöschen derselben in den Heiligen, das totale in der seligen Jungfrau, wird ausführlich durchgenommen. Der achtzehnte Traktat handelt vom *peccatum actuale,* seiner Einteilung, dem Unterschiede des *peccatum mortale* und *veniale,* den sieben Haupt- und ihren Tochter-Sünden, der neunzehnte von den Unterlassungssünden, der zwanzigste von den Versündigungen in Worten, der einundzwanzigste vom Misstrauen und der Parteilichkeit im Urteilen, der zweiundzwanzigste von den Wurzeln der Sünde. Hier wird dagegen polemisirt, dass nur die Absicht der Handlung Wert oder Unwert gebe. Der dreiundzwanzigste Traktat betrifft die Sünde gegen den heiligen Geist, die dauernde Bosheitssünde; der vierundzwanzigste Traktat endlich, mit dem das ganze Werk abbricht, untersucht die Macht zu sündigen. Soweit zur Sünde Macht gehört, kommt sie von Gott; soweit sie Sünde ist, nicht.

6. Die Summa de creaturis (Bd. 19 der Gesamtausgabe) ist in ihrem ersten Teile eine wohl früher verfasste und meistens kürzere Redaktion dessen, was in den elf ersten Traktaten des zweiten Teils der Summa theologiae abgehandelt wurde, nur so, dass der Parallelismus mit dem Gange des Lombarden weniger hervortritt. In vier Traktaten wird von den vier *coaequaevis,* die schon *Beda* als solche bezeichnet hatte, Materie, Zeit, Himmel, Engel gehandelt, die zwar nicht ewig, aber unvergänglich sind, und von denen die Materie als *inchoatio formae* bezeichnet wird, weil sie mit Ausnahme der Menschenseele, die dem bereits organisierten Leibe im Augenblick ihrer Schöpfung eingegossen wird, alle Formen in sich enthält, die durch die vier Prinzipien Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit aus ihr herausgezogen werden. Als wirkliche Abweichung von *Alberts* späterer Lehre kann angeführt werden, dass er hier die Engel mit den Stern-Intelligenzen identifiziert. Der zweite Theil der Summa creaturarum handelt vom Menschen; und in den sechsundachtzig Quaestionen, die des Menschen *status in se ipso* betrachten, findet sich ausführlich entwickelt, was die Summa theol. II, Trakt. 12, 13, und was die Schrift *de anima* von den Sinnen und dem Intellekt präziser entwickelt hat. Darauf folgt *de habitaculo hominis,* wo vom Paradiese und der gegenwärtigen Ordnung der Welt gehandelt wird, die durch die Verdammnis der Sünder nicht gestört werde.

§ 202.

Wenn es auch *Albert* nicht gelingt, in allen Punkten seine Theologie mit der Peripatetischen Lehre in einen solchen Einklang zu setzen, dass derselbe für jeden Leser zweifellos feststände, so würde man ihm doch Unrecht thun, wenn man meinte, dass die übrig bleibenden Differenzen ihn in einen bewussten Widerspruch mit sich selbst oder gar zu unredlicher Anbequemung gebracht hätten. Er ist der ehrlichste Katholik und zugleich ein ehrlicher Aristoteliker. Wo die Differenz zu gross wird, sucht er sie durch Trennung der theologischen und philosophischen Aufgabe zu entfernen. So dort, wo er sagt, dass die Philosophen die Welt betrachten müssen als Ausfluss aus dem notwendigen Sein vermittelst der obersten Intelligenz, die Theologen dagegen, wie sie dadurch entsteht, dass Gott zuerst die Zweiheit von Himmel und Erde, d. h. Geistigem und Körperlichem schaffe; so ferner in den vielen Stellen, wo er das *theologizare* in metaphysischen Fragen tadelnd erwähnt; so endlich überall, wo er die Neigung zeigt, der Theologie durch ihre stete Beziehung auf die Seligkeit einen vorwiegend praktischen Charakter beizulegen. Sein Ausspruch: *Sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus, plus quam Philosophis credendum est si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur plus ego*

crederem Galeno vel Hippocrati et si de naturis rerum loquatur credo Aristoteli plus .. (Sent. II, dist. 13, art. 2) ist für ihn ein sicherer Kanon gewesen. Freilich ist durch ihn nicht entschieden, ob die Lehre vom Staate zu den *moribus* gehört, wo *Augustin*, und die Lehre von den Intelligenzen und Geistern zur *fides* oder zur Lehre *de naturis*, wo *Aristoteles* das entscheidende Wort spricht. Dass *Albert*, obgleich immer von glühender Frömmigkeit erfüllt, zuerst nur dem Studium der Weltweisheit sich ergeben hatte, und erst später seine theologischen Studien begann, dies lässt den Strom seines Wissens, wie manchen Strom, wo sich ein Fluss in ihn ergoss, zweifarbig erscheinen. Viel inniger wird die Verschmelzung dort sein können, wo von Anfang an der Gesichtspunkt festgehalten wird, dass alles, darum auch die Lehren der Philosophen, nur studiert werden müsse im theologischen Interesse und zu kirchlichen Zwecken. Sollte es dadurch auch geschehen, dass an manchen Punkten die Aristoteliker weniger in ihrem eigenen Sinne interpretiert würden, so wird doch die Umdeutung ihrer Lehre dem, der sie vornimmt, die schwierige Lage der *persona duplex* ersparen. Dies der Grund, warum nicht nur die Kirche den heiligen *Thomas* über den seligen *Albert* gesetzt hat, sondern warum auch bei philosophischen Schriftstellern er oft eines nicht verdienten Vorzuges vor seinem Meister geniesst. Wenn *Bonaventura* zu dem, was *Alexander von Hales* geleistet hatte, ein ergänzendes Moment hinzufügt, so bedurfte es dessen bei *Albert* nicht; wohl aber, dass die beiden Momente, die er in sich verband, inniger sich durchdringen. Dies aber ist durch *Thomas* wirklich geschehen.

§ 203.
Thomas.

Karl Werner, Der heilige Thomas von Aquino, 3 Bde., Regensburg 1858. *Rud. Eucken*, Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit (aus der Zeitschr. f. Philos. 1885 u. folg.), Halle 1886. *J. Frohschammer*, Die Philosophie des Thomas von Aquino, kritisch gewürdigt, Leipzig 1889. *Vict. Lipperheide*, Thom. v. Aqu. und die platonische Ideenlehre, München 1890. *Bas. Antoniades*, Die Staatslehre des Th. v. Aqu., Leipzig 1890. *J. Guttmann*, Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur, Göttingen 1891. Weitere Litteratur in den Jahresb. über die Ph. d. Scholastik, im Archiv f. Gesch. d. Ph.

1. *Thomas*, der Sohn des *Landolf*, Grafen *von Aquino*, Herrn von Loretto und Baleastro, ist um 1227 auf dem Schlosse zu Roccasicca geboren und trat in seinem sechzehnten Jahre gegen den Willen seiner Eltern in den Dominikanerorden, der ihn dem *Albert* zuwies, um ihn in der Theologie auszubilden. Der Meister, der früh sein Genie erkannte, hat mit rührender, nie vom Neide getrübter Liebe an ihm gehangen. Mit ihm ging *Thomas* im Jahre 1245 nach Paris und trat nach seiner Rückkehr im Jahre 1248 als zweiter Lehrer und magister

studentium an der Kölner Schule auf. Dass neben seinem eigentlichen Berufe, der Auslegung der h. Schrift und der Sentenzen, philosophische Studien ihn beschäftigten, beweisen die damals geschriebenen Aufsätze de ente et essentia und de principio naturae. Vier Jahre später ward er zur Erlangung der theologischen Doctorwürde nach Paris gesandt und eröffnete dort als Baccalaureus unter ungeheurem Beifall seine Vorlesungen. Die Streitigkeiten seines Ordens mit der Universität verzögerten seine Promotion, die erst im J. 1257 erfolgte, nachdem er mehrere eng zusammenhängende theologische Abhandlungen verfasst hatte. In Anagni kämpfte er neben *Albert* für seinen Orden; und seine Gegenschrift auf *Wilhelm von St. Amours* Schrift: de periculis novissimi temporis, gilt bei vielen nur für eine Reproduktion dessen, was *Albert* dort gesagt hatte. Über denselben Gegenstand, die Vorwürfe gegen die Bettelorden, hat er übrigens noch später geschrieben. Am 23. Oktober 1257 empfing er zugleich mit dem ihm innig befreundeten *Bonaventura* (s. oben § 197) die Würde eines Doctors der Pariser Universität, und wirkte nun zuerst ein Jahr lang als regius primarius des Ordens, dann neben den anderen Doctoren auf dem Katheder. Seine quaestiones quodlibeticae et disputatae, einige Kommentare zur heil. Schrift, und das unvollendet gebliebene compendium theologiae fallen in diese Zeit. Die Summa philosophica contra gentiles wurde wohl auch hier begonnen, ward aber erst vollendet, nachdem *Thomas* auf Befehl des Papstes nach Italien gezogen war, wo er bald hier, bald dort teils lehrte, teils für die Erweckung des christlichen Lebens in seinem Orden und sonst wirkte. Für die Einführung des Frohnleichnamsfestes ist er u. a. sehr thätig gewesen. In diese Zeit fallen wohl auch die auf sein Betreiben veranstalteten Übersetzungen des *Aristoteles* aus dem Griechischen, an die er seine Kommentare angeschlossen hat. Mehrere Jahre verweilte er in Bologna, wo die Catena aurea vollendet und sein theologisches Hauptwerk, die Summa theologica, angefangen wurde. Hierher kehrt er auch nach kurzem Aufenthalt in Paris zurück, vertauscht aber dann seine Thätigkeit hier mit der in Neapel. Zum Konzil in Lyon berufen, ist er auf dem Wege dahin im Cisterzienserkloster Fossa nuova nahe bei Terracina am 7. März 1274 gestorben. (Frühe ist die Sage entstanden, *Carl von Anjou* habe ihn vergiften lassen). Am 18. Juli 1323 ist er kanonisiert. Schon seine Mitwelt hatte ihn mit dem Beinamen des *Doctor angelicus* geehrt. — Nachdem einzelne seiner Werke schon früher gedruckt waren, wurde auf Befehl *Pius* des Fünften eine Gesamtausgabe veranstaltet, die in Rom 1570 in 17 Foliobänden erschien. Ein Abdruck derselben ist die Venetianer Ausgabe von 1592. Die Ausgabe des *Morelles*, Antwerpen 1612, enthält ausserdem in einem 18. Bande

früher nicht gedruckte, aber vielleicht auch einige unechte Sachen. Die Pariser Ausgabe von 1660 hat 23, die Venetianer von 1787 sogar 28 Bände in Quarto. Die seit 1852 in Parma erscheinende habe ich nie zu Gesichte bekommen. Zu der neuen Ausgabe, S. Th. Aqu. Doct. Angel. opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, Rom 1882 ff. vgl. *Cl. Baeumker*, im Archiv f. G. d. Ph., V, 1892.

2. Bei den Vorarbeiten für das Verständnis des *Aristoteles*, die *Thomas* durch *Albert* gemacht vorfand, können seine Kommentare zu demselben nicht die Epoche machende Bedeutung haben, wie die seines Meisters. Ihr Hauptverdienst ist, dass er sich besserer (nur griechisch-lateinischer) Übersetzungen bedient, die ihn in Stand setzen, manchen für *Albert* unvermeidlichen Missverständnissen zu entgehen, und dass, weil er (wie *Averroës*) immer den ganzen Aristotelischen Text in der Übersetzung giebt und dann erst den Kommentar folgen lässt, der Leser immer sehen kann, wie *Thomas* gelesen und was er hinzugefügt hat. Bei der dem *Avicenna* nachgebildeten Weise *Alberts* ist das schwer, oft unmöglich. Dazu kommt bei *Thomas* eine vortreffliche Darstellungsweise und ein viel reineres Latein, in welchem beiden er seinem Meister weit überlegen ist. In der Antwerpner Ausgabe findet sich im ersten Bande der (unvollendete) Kommentar zu Perihermeneias sowie zu den Analytiken, im zweiten der zur Physik, der (unvollendete) zu de coelo, sowie der zu de gen. et corr. Der dritte enthält die Kommentare zu den Meteora, zu de anima und (unvollendet) zu den parv. natural. Im vierten findet sich der Kommentar zu den Metaphysica sowie zu dem Liber de causis. Seltsamer Weise ist die selbständige Arbeit de ente et essentia, die in anderen Ausgaben als No. 30 unter den Opuscula steht, hier unter die Kommentare gesetzt. Viel eher hätte dies mit Opuscul. 48, der totius Aristotelis logicae summa geschehen können, die ganz zum Inhalte des ersten Bandes passt, übrigens von vielen dem *Thomas* ab- und dem *Hervaeus Natalis* (s. unten § 204, 3) zugesprochen wird. (*Prantl* macht auf eine Stelle aufmerksam, die einen Spanier als Verfasser verrät). Der fünfte Teil enthält die Expositionen zur Ethik und zur Politik. Wie in diesen Kommentaren, so zeigt *Thomas* auch in den zu den Sentenzen des Lombarden, die den sechsten und siebenten Band füllen, sowie in dem abgekürzten zweiten Kommentar im siebzehnten Bande mehr nur formelle Abweichungen von *Albert*, die aber lauter Verbesserungen sind, indem die Zurückführung der Untersuchung auf eine geringere Zahl von Hauptfragen die Übersicht erleichtert. Da die exegetischen Schriften des *Thomas* zum alten und neuen Testament (Bd. 13—16 und 18) nicht hierher gehören, so hat sich die Darstellung besonders an seine Summa philosophica oder contra gentiles im neunten Bande,

seine Summa theologica (Band 10—12) und seine Opuscula (Band 17) zu halten. Auch die quaestiones disputatae oder quodlibetales enthalten einiges, was interessant für seinen philosophischen Standpunkt ist.

3. Die Kluft zwischen Theologie und Philosophie wird bei *Thomas* viel geringer als bei *Albert*, weil er viel mehr als dieser das theoretische Moment in der Theologie hervorhebt, und die Seligkeit selbst mit der Erkenntnis der Wahrheit identifiziert. Gott als die eigentliche Wahrheit ist der Hauptgegenstand aller Erkenntnis, darum der Theologie sowohl als der Philosophie. Obgleich vieles, was Gott betrifft, nicht durch die blosse Vernunft erkannt werden kann, indem Trinität, Inkarnation u. a. über die Vernunft hinausgehen, so kann doch auch hinsichtlich dieser durch Vernunft der Vorwurf der Widervernünftigkeit widerlegt werden. Für anderes giebt es sogar direkte Vernunftbeweise: positive und negative hinsichtlich der Existenz Gottes *(quia est)*, negative hinsichtlich seines Wesens *(quid est)*. Auch dieses Beweisbare ist übrigens, damit auch die Schwachen und Ungebildeten dessen gewiss werden können, geoffenbart. Bei den Beweisgründen für die Glaubenslehren muss ein Unterschied gemacht werden, je nachdem man zu einem Gläubigen oder Ungläubigen spricht. Berufungen auf Autoritäten und Wahrscheinlichkeitsgründe, die bei dem ersteren unverfänglich sind, würden bei dem letzteren, jene nicht helfen, diese misstrauisch gegen die so verteidigte Sache machen. Hier ist daher lediglich aus Vernunft und Philosophie nachzuweisen, dass die Lehren der Kirche die Einwendungen beider nicht zu fürchten haben. Das ist nun die Aufgabe, welche sich *Thomas* in dem Werke gestellt hat, dem alle vorstehenden Sätze entnommen sind, und das je nachdem sein Inhalt oder seine Methode oder endlich sein Publikum in Betracht kommt, die drei Namen de veritate catholica, summa philosophica und ad gentiles mit Recht führt. In dem Proömium zum ersten Buche giebt er selbst als den zu befolgenden Gang an, dass zuerst untersucht werden solle, was Gott an ihm selbst zukomme, dann der Ausgang der Kreatur aus ihm, endlich der Rückgang derselben zu Gott. Die drei ersten Bücher des Werks lösen die Aufgabe so, dass nur das zur Sprache kommt, was die menschliche Vernunft zu erforschen vermag. Gleichsam als ein Anhang dazu betrachtet das vierte die Lehrpunkte, die über die Vernunft hinausgehen.

4. Das erste Buch, 102 Kapitel befassend, erklärt sich zuerst gegen die, welche wie *Anselm* in seinem ontologischen Beweise das Dasein Gottes für keines Beweises bedürftig, dann gegen die, welche es für keines solchen fähig erklären, und stellt dem entgegen, dass aus dem Faktum der Bewegung auf ein erstes Unbewegtes geschlossen werden müsse. (Die Summa theolog. fügt zu diesem noch vier andere

Beweise, die aber alle nicht demonstrationes propter quid, d. h. per priora simpliciter, sondern demonstrationes quia, d. h. per effectum oder per priora quoad nos seien). Wie zuerst die Bewegung, so werden *via remotionis* alle anderen Beschränkungen von diesem Ersten ausgeschlossen; und so ergiebt sich dessen absolute Einfachheit, vermöge deren nicht nur kein Gegensatz von Materie und Form, sondern auch keiner der *essentia* und *existentia* in Gott zu statuieren ist. Jede Determination von aussen ist damit aus Gott ausgeschlossen. Nachdem dann bemerkt ist, dass kein Prädikat uns und Gott *univoce*, alle ihm nur *analogice* beigelegt werden dürfen, wird gezeigt, dass Gott weder Substanz noch Accidens, weder *genus* noch *species* noch *individuum*, dass sein Wesen mit seinem Erkennen eins, sein Selbsterkennen aber mit seinem Erkennen der Dinge ein Akt, dass aus diesem Erkennen nichts, darum auch nicht das Materielle, das Zufällige, das Böse ausgeschlossen sei. Da als gut erkennen dasselbe ist wie wollen, so muss Gott sein eignes Wesen wollen, zugleich aber auch anderes als er selbst ist; der Unterschied zwischen beiden ist, dass das erstere unbedingt, das zweite bedingt *(ex suppositione)* notwendig ist. Das an sich Unmögliche, das Widersprechende kann Gott nicht wollen. Und wieder ganz ohne Gründe kann Gott auch nicht wollen. Der letzte Grund seines Wollens ist Er selbst, der das Gute ist; darum will Gott um des Guten willen, nicht um eines Guten willen, das er erreichen will, um zu gewinnen; sondern er will, um Gutes zu spenden. Nach einer Untersuchung darüber, ob und inwiefern von Gott Freude, Liebe u. s. w. zu prädizieren, schliesst das Buch mit der Seligkeit oder absoluten Selbstbefriedigung Gottes.

5. Das zweite Buch (101 Kapitel) beginnt mit den scheinbaren Gegensätzen der Theologie und Philosophie hinsichtlich der endlichen Dinge. Die ganz verschiedenen Gesichtspunkte der Betrachtung beider sollen die Schwierigkeit lösen. Indem die Philosophie stets fragt, was die Dinge sind, die Theologie dagegen, woher sie kommen, führt jene zu der Erkenntnis Gottes hin, diese dagegen geht davon aus. Eben darum muss der Philosoph über vieles hinweggehen, was dem Theologen sehr wichtig, und umgekehrt. Das ist ebenso wenig ein Widerspruch wie zwischen dem, wie der Geometer und wie der Physiker von Flächen und Linien spricht. Als Hauptpunkte des Buches werden die Hervorbringung der Dinge, ihre Mannigfaltigkeit und Beschaffenheit angegeben, und dann zu der Macht Gottes übergegangen und aus dieser gefolgert, dass Gott die Dinge aus Nichts geschaffen habe, indem die *materia prima*, diese Möglichkeit aller Dinge, das erste Werk Gottes sei. Da die Schöpfung also keine blosse Bewegung oder Veränderung, so sei es abgeschmackt, sie mit Gründen zu bestreiten, die vom Be-

griffe der Veränderung hergenommen seien. Als Ergänzung zu dieser Polemik gegen den Dualismus, der in Gott höchstens den Ordner oder Bildner der Dinge sieht, kann angesehen werden, was *Thomas* in der Schrift de substantiis separatis (Opusc. 15) gegen die Emanationslehre der Platoniker sagt, nach welcher die Dinge ihr Sein von der *natura*, ihr Leben von der *anima*, ihr Erkennen von der *intelligentia* haben. *Dionysius Areopagita* wird als Repräsentant der wahren Schöpfungslehre den Ansichten entgegengestellt, denen *Albert* in seiner Schrift de caus. et proc. univ. (s. oben § 200, 9) sich sehr nahe gestellt hatte. Dies hindert ihn aber gar nicht (Phys. VIII), im Gegensatz zum Averroistischen *Fieri est mutari*, die Schöpfung eine *simplex emanatio* zu nennen. *Aristoteles* habe zwar darin geirrt, dass er die Ewigkeit der Bewegung behauptete; die Schöpfung aus Nichts habe er nie geleugnet. In der Summa philosophica selbst fasst sich *Thomas* kürzer: mit Anknüpfung an die Sätze des ersten Buches, dass die Thätigkeit Gottes weder von aussen erzwungen, noch auch wieder blosses Belieben, wird sie oft mit der künstlerischen Thätigkeit verglichen. Nur Gott selbst setzt sich Schranken in jenem *mensura numerus et pondus*, nach dem er alles ordnet; und man darf nicht sagen, Gott könne nur, was er wirklich thut, weil er nur dies thun muss. In dem nicht durch unbedingte Notwendigkeit Geschaffenen lässt sich, ist es einmal geschaffen, von vielem die unbedingte Notwendigkeit behaupten, z. B. dass was aus Entgegengesetztem besteht sterben muss, dass völlig Immaterielles nicht sterben kann u. dgl. Die Gründe für die Ewigkeit der Welt werden widerlegt, der Einwand, dass der ewige Wille Gottes keine Wirkung in der Zeit haben könne, damit beseitigt, dass auch ein Arzt heute verordnen könne, dass morgen eine Arznei genommen werde. Ebenso waren die Dinge vor ihrer zeitlichen Existenz in ewiger Weise, als Ideen in dem göttlichen Denken; diese Ideen bilden in den wirklichen Dingen ihre Formen oder Quidditäten; endlich abstrahiert sie der Verstand als das den verschiedenen Dingen Gemeinschaftliche und Allgemeine (das einzige direkte Objekt unseres Erkennens) von ihnen, so dass also der Realismus, Konzeptualismus und Nominalismus alle drei Recht haben. Die Übereinstimmung der Dinge mit den ewigen Ideen ist ihre, die Übereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen ist unserer Gedanken Wahrheit. Beim Übergange zu dem zweiten Hauptpunkt, der Mannigfaltigkeit der Dinge (cap. 39—44), werden zuerst die Ansichten bekämpft, welche dieselbe wie *Demokrit* aus dem Zufall, wie *Anaxagoras* aus materiellen Unterschieden, wie *Empedokles*, die Pythagoreer und Manichäer aus Gegensätzen, wie *Avicenna* aus der Gottheit untergeordneten Prinzipien, wie einige neuere Häretiker aus der Thätigkeit eines die Materie teilenden Engels, endlich wie *Origenes*

aus vorausgegangener Verschuldung ableiten; und dann wird zu der wahren Ursache des Unterschieds der Dinge übergegangen. Sie soll darin liegen, dass nur eine unendliche Mannigfaltigkeit das Abbild der göttlichen Vollkommenheit sein, und die unendlich vielen in der Materie liegenden Möglichkeiten verwirklichen kann. Mit dem 45. Kapitel wird zu dem dritten Hauptpunkt übergegangen, zu der Beschaffenheit der mannigfaltigen Dinge. Es bedurfte da erstlich intellektueller, freier, immaterieller Wesen, die nicht nur Formen, sondern wirkliche Substanzen sind, von den übrigen Substanzen darin verschieden, dass sie nicht aus Form und Materie bestehen, von Gott darin, dass in ihnen das *esse* und *quod est*, d. h. der *actus* und die *potentia* unterschieden sind. Die weitere Auseinandersetzung dieses wichtigen Begriffs findet sich in der früheren Schrift de ente et essentia, womit die unvollendet gebliebene de substantiis separatis verglichen werden kann. Es wird da gezeigt, dass was in der zusammengesetzten Substanz, z. B. dem Menschen, die *materia* ist, in der intellektuellen Substanz das sei, was dem *esse* oder *quo est* bald als das *quod est*, bald als *essentia*, bald als *natura*, bald als *quiditas* entgegengestellt wird, das die Kreatur, während sie ihr *esse* von Gott hat, aus sich selbst oder auch aus dem Nichts habe. In ersterer Beziehung kann es darum das Nichtempfangene und insofern Absolute, in zweiter gerade das Nichtige genannt werden, so dass die Intelligenzen nach oben als endlich, nach unten als unendlich bezeichnet werden können. (Ganz so drückt sich das Buch *de causis* aus). Im 54. Kapitel der Summa wird anstatt *essentia* auch wohl *substantia* gesagt; im übrigen wird, ganz wie in den eben genannten Abhandlungen, aus der Abwesenheit der Materie die Unvergänglichkeit der Intelligenzen gefolgert. Ebenso ist auch ihr Erkennen nicht durch Abbilder der sinnlichen Dinge bedingt; vielmehr erkennen sie sich selbst und die Dinge, ohne dazu von aussen provoziert zu sein. Den obersten Intelligenzen, den Engeln, weist *Thomas* als erstes Geschäft an, die Himmelskörper zu bewegen. Sehr spitzfindig sucht er dann nachzuweisen, wie es möglich, dass eine Art intellektueller Substanzen als beseelende Form eines Leibes mit demselben verbunden sei. Er zeigt ferner, dass die nährende, empfindende und denkende Seele als eine zu denken, und geht dann zu der Widerlegung der Averroistischen Lehre von der Einheit des Menschenverstandes über. Die Einheit der verschiedenen Seelenfunktionen wird, wie *Thomas* dies ausdrücklich in seiner theologischen Summa (I, qu. 76, art. 3, § 4) erklärt, aus einem allgemeinen Prinzip gefolgert, das als *„unitas formae“* zu einem der Stichworte seiner Schule wurde. Er formuliert an der eben angegebenen Stelle dies Prinzip so: *nihil est simpliciter unum nisi per formam unam per quam habet res esse,* und folgert u. a. daraus, dass es ein und die-

selbe Form sei, wodurch eines ein Lebendiges und wodurch es Mensch ist. Anderenfalls müsste man es als ein *unum per accidens* ansehen. Der Traktat de unitate intellectus contra Averroistas (Opusc. 16) dient als weitere Ausführung dessen, was die Summa in Kap. 59 ff. enthält. An beiden Orten sucht *Thomas* den *Averroës* durch *Aristoteles* zu widerlegen, nach dessen richtig verstandener Lehre der *intellectus possibilis*, d. h. die Fähigkeit zum thätigen Ergreifen der Formen, ein Teil der Seele, also individuell bestimmt, und dennoch unsterblich sei. Ausser *Averroës* werden in der Summa auch die Ansichten derer bestritten, die mit *Galen* die Seele als eine Komplexion oder mit den Pythagoreern für eine Harmonie erklären, oder sie mit *Demokrit* für körperlich halten, sowie die, welche den *intellectus possibilis* mit der *imaginatio* identifizieren. Dann wird gezeigt, wie es denkbar sei, dass eine wirkliche Substanz doch Form eines Körpers, und dabei über das Gebundensein an ihn hinaus sein könne, so dass erst durch ihr Hinzutreten der Körper zu einer vollständigen Substanz ergänzt wird, und sie doch nicht *materiae immersa vel a materia totaliter comprehensa* ist. Wenn *Aristoteles* den Himmel durch eine Intelligenz beseelt sein lässt, so mag das vielleicht ein Irrtum sein, gewiss aber beweist es, dass er keinen Widerspruch darin sah, dass eine Substanz Form eines Körpers sei. Natürlich ist durch Verbindung mit dem Körper auch das Erkennen der so gebundenen Intelligenz körperlich bedingt; es fängt von sinnlichen Wahrnehmungen an, bedarf der Phantasmen u. s. w., was alles bei den höheren Intelligenzen nicht so ist. Die ausführlichste Darstellung, wie die verschiedenen Stufen der Sinnlichkeit, ferner der leidende Verstand, welcher die Formen der sinnlichen Dinge empfängt, endlich der thätige Verstand, der sie verwandelt und in ihrer Reinheit festhält, zum Erkennen nötig sind, findet sich in der Abhandlung de potentiis animae (Opusc. 43), deren Echtheit freilich bestritten worden ist. Wie von dem *intellectus possibilis*, so wird auch von dem thätigen Verstande in der Summa behauptet, er sei ein Teil der im ganzen Körper verbreiteten Seele und ein persönlich Bestimmtes. Sonst wäre ja der Mensch weder für seine Gedanken, die Produkte des *intellectus speculativus*, noch für seine Thaten, die Produkte des *intellectus practicus* verantwortlich. Auch wäre manches bei *Aristoteles* völlig unverständlich. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele folgt daraus, wie die Sterblichkeit der tierischen. Freilich Erinnerung im eigentlichen Sinne kann der Seele nach dem Tode kaum zugesprochen werden. Die Präexistenz der Seele, ihre Emanation aus der göttlichen Substanz, endlich ihr Erzeugtwerden durch die Eltern wird verworfen; sie wird geschaffen und an die bereits organisierte Materie herangebracht. Nur mit einem menschlichen Leibe kann sich eine Intelligenz als (sub-

stantielle) Form verbinden; darum giebt es keine Dämonen mit ätherischen Leibern, wohl aber körperlose Intelligenzen. Da diesen alle Materialität abgeht, so können sie nicht zu einer Art oder Gattung gehörige Individuen sein, sondern jede bildet ihre Art für sich. Dies führt auf das *principium individuationis*, das *Thomas* teils in den bisher angeführten Abhandlungen, teils in einem eigenen Aufsatz (Opusc. 29) betrachtet hat. Dieses Problem tritt jetzt, wo die Alternative von *ante res* und *post res* ihre Bedeutung verloren hat, in den Vordergrund. Bei seiner Lösung schliesst sich *Thomas* ganz an seinen Lehrer, und fixiert nur, was bei diesem durch den Gebrauch verschiedener Ausdrücke flüssig erschien. Mit Ausnahme des absolut einfachen Wesens gehören zu jedem *ens* zwei Momente, das *esse* oder *quo est* und die *essentia* oder das *quod est*. Jenes ist *actus*, dieses *potentia (passiva)*. In den materiellen Wesen sind sie *forma et materia*, die sich zum *ens* oder zur *substantia* als spezifische Differenz und Genus verbinden. Die *materia prima* giebt verbunden mit den ersten Formen die besonderen Materien, z. B. die Elemente, die selbst wieder Träger von Formen, für die sie empfänglich, werden können. Reicht nun die für eine Form empfängliche Materie nur aus, um ein einziges Mal diese Form anzunehmen, so giebt es nur ein Individuum dieser Art, wie z. B. die Sonne dies zeigt. Anders verhält sich's aber, wenn sich die Form mit einem oder dem anderen Teil der für sie empfänglichen Materie verbindet; da entsteht eine Vielheit einartiger Individuen, so dass also diese Teilbarkeit *(quantitas)* der Grund, und das zeitlich und räumlich Bestimmtsein der Teile der Materie *(materia signata per hic et nunc)* das Prinzip der Individualität ist. Als im Gegensatz zu dieser Alberto-Thomistischen Lehre Andere das Prinzip der Individualität in die Form setzen wollten, versuchte der mit Partisanen beider Ansichten befreundete *Bonaventura* (s. § 197) einen Mittelweg: Materie und Form konstituieren das Individuum, wie weder im Wachs noch im Siegel der Grund der Verschiedenheit der Abdrücke liege, sondern in dem Zusammentreffen beider. Anders *Thomas;* für den *Sokrates* sind es also *haec caro haec ossa,* die in ihm den Menschen zu diesem Menschen machen, womit durchaus nicht gesagt sein soll, dass wenn die Verbindung mit dem Körper aufhört, auch die Individuität aufhöre. Weil bei diesen numerisch verschiedenen Individuen nicht nur das *esse* ein empfangenes ist, wie bei den Intelligenzen, sondern auch ihre *quiditas* ein *a materia signata receptum,* so kann von ihnen nicht, wie oben von den Engeln gesagt werden, sie seien nur nach oben, sie sind vielmehr nach oben und unten endlich. Dass die Materie (bald als *signata,* bald als *quanta* bezeichnet) individuiere, wurde ein zweites Stichwort in der Schule des *Thomas,* nicht weniger von den Gegnern angegriffen, als die vorhin er-

wähnte *unitas formae*. Es scheint, als hätte die letztere ihre Widersacher besonders in Oxford, dagegen das Thomistische *principium individui* in Paris gefunden, wo der Bischof *Stephan Tempier* sich zum Organ einer strengen Zensur über dasselbe machte. Nach dem, was in den §§ 151 und 194 als das Wesen der Scholastik überhaupt und der Aristotelisierenden insbesondere angegeben worden, können die Streitigkeiten innerhalb derselben nur so geführt werden, dass stets an das kirchliche Dogma, dem ja Vernunft und Peripatetische Philosophie hier dienen, appelliert wird. Dass die Oxforder gegen die *unitas formae* anführen, dann werde der von seiner Seele getrennte Leib Christi im Grabe nicht mehr Leib sein, oder die Pariser gegen jenes Prinzip, dann würden die Engel keine Individuen sein, ist hier völlig in der Ordnung. Die Existenz der Scholastik zugestehen, und doch über ihr Verfahren jammern, ist thöricht. Freilich ist es (heute) unphilosophisch, bei logischen Fragen auf das Dogma sich zu berufen, wie es (heute) auch Wahnsinn wäre, einen Kreuzzug zu unternehmen. Und doch werden wir den nicht für sehr aufgeklärt halten, der bei der Erzählung der Kreuzzüge sich darüber ereifert, dass die Helden derselben nicht so dachten und handelten, wie heute ein aufgeklärter Mann. Nach dem § 190 Gesagten ist diese Zusammenstellung mehr als ein blosser Vergleich.

6. Das dritte Buch zeigt in 163 Kapiteln, wie Gott das Ziel ist aller Dinge, und behandelt die Regierung der Welt, d. h. des Komplexes der endlichen Dinge. Alles Handeln geht auf ein Gut; daher kann das Böse als solches nicht gewollt werden, wie denn das Böse als Privation weder volle Wirklichkeit, noch einen positiven Grund, geschweige denn ein absolutes Prinzip zum Urheber hat. Der letzte Zweck, dem alles nachstrebt, ist der Grund aller Dinge, Gott; und indem alles danach strebt, ihm ähnlich zu werden, erzeugt dieses Streben eine Reihe von Stufen, in der die folgende immer das Ziel der früheren, der Mensch das Ziel aller der Erzeugung unterworfenen Dinge ist, nach dem die Materie strebt. In den höheren Wesen wird dies Streben nach Gottähnlichkeit zum Durst nach Erkenntnis seiner selbst und Gottes. Im Erkennen besteht die höchste Seligkeit, zwar nicht in dem unmittelbaren aller Menschen, auch nicht in dem demonstrativen, nicht in dem auf Autorität gegründeten Glauben, auch nicht in dem spekulativen Wissen, sondern in dem, das über sie alle hinausgeht und vollständig erst jenseits erlangt wird. Hienieden wird man nur durch göttliche Erleuchtung und teilweise dieses Erschauens Gottes teilhaft, das das ewige Leben ist. — Die Betrachtung der Erhaltung bildet den Übergang zu der Regierung. Die göttliche Wirksamkeit soll die Selbstthätigkeit der Dinge nicht ausschliessen, vielmehr hat Gottes Güte den

Dingen diese Ähnlichkeit mit ihm selbst mitgeteilt, dass sie Kausalität zeigen. Darum ist Naturlauf, Zufall und freier Wille mit der Regierung Gottes vereinbar, indem er Mittelursachen, namentlich die frei wirkenden Geschöpfe, Engel u. s. w., ebenso die Einflüsse der Himmelskörper dazu gebraucht. Das Sichkreuzen der Mittelursachen erzeugt den Zufall, den es nur für die erste Ursache nicht giebt. Innerhalb der allgemeinen Weltordnung müssen untergeordnete Systeme von Ursachen und Wirkungen gedacht werden, innerhalb deren z. B. etwas nur unter der Bedingung eines gläubigen Gebetes eintritt, sonst nicht, ohne dass die Weltordnung im Ganzen dadurch alteriert wird. Dass Gott nie gegen seinen eigenen Ratschluss handeln kann, versteht sich; auch gegen die Natur nicht: darum sind Wunder nur solche Erscheinungen, welche die Natur allein nicht bewerkstelligen kann. Die Weltregierung bezieht sich auf die vernünftigen und unvernünftigen Wesen verschieden; jenen giebt sie, diese zwingt sie unter ihre Gesetze; jene behandelt sie als Zweck, diese als Mittel. Den wesentlichen Inhalt des Gesetzes bildet die Liebe zu Gott und den Nebenmenschen. Da dies die Bestimmung des Menschen ist, so fällt natürliches und göttliches Gesetz zusammen; und es ist falsch, was recht und unrecht ist nur auf göttliche Satzung, nicht auf Natur zu gründen. Die Entschiedenheit, mit der *Thomas* denen entgegentritt, welche den Grundsatz festhalten, etwas sei gut, weil Gott es geboten habe und nicht umgekehrt, stützt sich auf seine Ansicht vom Willen, der (bei Gott wie bei den Menschen) das Erkennen zu seiner Voraussetzung und Basis hat. Damit hat er seiner Schule ein drittes Stichwort nachgelassen: dass das Gute *per se* und nicht *ex institutione* gut sei, oder die *perseitas boni*, wurde ein neues Erkennungszeichen seiner Anhänger. Was das Einzelne seiner Ethik betrifft, so sind Eigentum und Ehe nach natürlichen und göttlichen Gesetzen erlaubt; Armut aber und Ehelosigkeit dürfen darum nicht jenen nachgesetzt, geschweige denn geschmäht werden. Wie Verdienst und Verschuldung, so hat auch Lohn und Strafe verschiedene Grade; die letztere, teils als Ausgleichung, teils als Schreckmittel von Gott verhängt, darf von der Obrigkeit als Gottes Dienerin vollzogen werden. Wer gegen die Todesstrafe spricht, weil sie die Besserung ausschliesse, vergisst, dass wen das angekündigte Todesurteil nicht bessert, sich schwerlich bessern wird, und dass hier die gewisse Gefahr für das Ganze und die sehr fragliche Besserung des Einzelnen sich gegenüberstehen. Kraft zur Erfüllung des Gesetzes giebt die Gnade, die nicht zwingt, aber auch nicht verdient werden kann. Sie macht vor Gott angenehm, und wirkt in uns Glauben und Hoffnung der Seligkeit. Von ihr hängt auch die Gabe des Verharrens ab, sowie die Befreiung von der Sünde, die auch bei dem aus der Gnade Gefallenen möglich

ist. Obgleich nur durch die Gnade der Mensch bekehrt werden kann, ist es doch seine Schuld, wo er es nicht wird, wie dessen, der das Auge schliesst, wenn er nicht sieht, was ohne Licht nicht gesehen werden kann. Nur in einzelnen Fällen öffnet die zuvorkommende Gnade auch diesen das Auge, und das sind die zur Seligkeit Prädestinierten oder Auserwählten.

7. Das vierte Buch (97 Kapitel) wiederholt den Gang der drei ersten, indem zuerst (Kapitel 2—26) was über das Wesen Gottes, dann (Kapitel 27—78) was über die Werke Gottes, endlich (Kapitel 79 bis 97) was über das höchste Ziel des Menschen uns Übervernünftiges offenbart ist, gegen die Einwürfe der Gegner verteidigt wird. Demgemäss werden hinsichtlich der Trinität die Irrtümer derselben zuerst exegetisch widerlegt, dann aber im Kapitel 11 gezeigt, dass die im ersten Buche durch blosse Vernunft gefundenen Prädikate Gottes dazu führen, dass wenn Gott sich selbst denkt, das Produkt dieses Denkens, das ewige Wort, das Ebenbild Gottes und Urbild aller Dinge sein muss, in dem sie alle als ewig präexistieren *(quod factum est in eo vita erat),* und durch welches sie den Denkenden offenbar werden. Ebenso wird die Lehre vom heiligen Geist zuerst exegetisch durchgenommen, dann aber gezeigt, dass sobald Gott als wollend gefasst wird, man vernünftiger Weise zugeben muss, dass er als Liebe zu sich selbst, dann aber auch als heil. Geist existieren muss, der in uns ebenso die Liebe wirkt, wie der Sohn das Erkennen. Auch auf die Spur der Dreieinigkeit in den Dingen und ihr Bild in den Menschen wird hingewiesen. Unter den Werken Gottes, deren Kenntnis uns die blosse Vernunft nicht geben kann, nimmt die Inkarnation die erste Stelle ein. Da diese die Folgen des Sündenfalls aufhebt, so steht dem *Thomas* dies fest, dass sie durch die Sünde bedingt ist, also ohne die Sünde nicht stattgefunden hätte. Wenn er sie dabei aber auch das Ziel der Schöpfung nennt, in dem *quadam circulatione perfectio rerum concluditur,* so erscheint damit offenbar die Sünde als Bedingung des höchsten Ziels, als *felix culpa.* Die Irrtümer derer, welche mit *Photinus* in Christus die göttliche Natur leugnen, oder ihm den menschlichen Leib absprechen, wie *Valentinus* und die Manichäer, oder eine menschliche Seele desselben leugnen, wie *Arius* und *Apollinarius,* oder sich über die Vereinigung beider Naturen so ketzerisch aussprechen wie *Nestorius, Eutyches* und *Macarius,* werden mit exegetischen Waffen bekämpft, dann die Vernunftgründe gegen die katholische Lehre aufgezählt (Kapitel 40) und widerlegt (Kapitel 41—49). Ausserdem wird aber auch direkt nachgewiesen, warum die wesentlichen Punkte in dem Leben Jesu, seine Geburt durch die Jungfrau u. s. w., wenn auch nicht unbedingt notwendig, so doch der Sache angemessen seien. Auf diese

convenientia wird, nachdem ähnliche Erörterungen wie die bisherigen über die Erbsünde angestellt sind, zurückgegangen und entschieden, dass das Dogma von der Inkarnation *neque impossibilia neque incongrua* enthalte. Die Lehre von den Gnadenmitteln, zu denen mit dem Kapitel 56 übergegangen wird, bildet den Übergang von den Werken Gottes zu der Erhebung und Rückkehr der Geschöpfe zu Gott, indem sie zeigt, was Gott zu dieser Erhebung thut. Der Unterschied der Alt- und Neutestamentlichen Sakramente, die notwendige Siebenzahl der letzteren werden erörtert; Taufe und Konfirmation werden sehr kurz, Eucharistie und namentlich Brotverwandelung, nach ihr die Beichte am ausführlichsten durchgenommen, und mit der Ehe, wobei auf früher Gesagtes zurückgewiesen wird, geschlossen. Die dritte Abteilung beginnt mit Einwendungen gegen die Auferstehung und ihrer Widerlegung. Da die Seele Form des Leibes und doch unsterblich, so ist sie in ihrer Trennung vom Leibe in einem ihrer Natur widersprechenden Zustande, so dass die wieder eintretende Beleibung ganz vernunftgemäss ist. Der neue Leib wird geistig genannt, weil er ganz dem Geiste unterworfen sein wird; er ist aber nicht wesentlich von dem gegenwärtigen unterschieden. Daher kann es sehr gut auch leibliche Strafen nach dem Tode geben. Gleich nach dem Tode empfängt der Mensch seinen persönlichen Lohn; beim Weltgericht wird ihm zu Teil, was ihm als Glied des Ganzen zukommt. Die Unveränderlichkeit des Wollens nach dem Tode erklärt es, dass obgleich Gott jedem Reuigen vergiebt, doch viele verdammt bleiben. Da der Mensch das Ziel der Schöpfung, so muss am Ende der Tage alles, was dazu gedient hat, den vergänglichen Menschen zur Unvergänglichkeit erst zu führen, als unnütz aufhören, wozu *Thomas* u. a. die Bewegung des Himmels rechnet.

8. Bei dem ausgesprochenen Zweck der Summa theologica, Anfängern in der Theologie eine vereinfachte Darstellung dessen zu geben, was der Theologe wissen muss, hat dieselbe natürlich in philosophischer Hinsicht lange nicht die Wichtigkeit der Summa ad gentiles. Dennoch ist man auf sie als auf eine Ergänzung der letzteren hingewiesen, da sie in den beiden Abteilungen ihres zweiten Teils das von der philosophischen Summa ganz übergangene Praktische behandelt. In der *prima secundae* wird von den Tugenden und ihrem Gegenteil im allgemeinen, in der *secunda secundae* von ihnen im einzelnen gehandelt, teils an sich, teils wie sie sich in besonderen Verhältnissen gestalten. Der Gang ist, dass zuerst die drei theologischen, dann die vier moralischen Kardinaltugenden abgehandelt und an diese alle anderen Tugenden als Töchter angeschlossen werden. Gleich zuerst ist hervorzuheben die Unterordnung des Praktischen unter das Theoretische, indem nicht nur in der Seligkeit die *visio* der *delectatio* vorgesetzt wird

(II, 1; qu. 4), sondern in seiner Theorie des Willens *Thomas* immer dies festhält, dass nur wo wir etwas als gut zuerst erkennen, wir es wollen, dann aber auch nicht anders können als es wollen (ibid., qu. 17). Eben darum ist die Vernunft die Gesetzgeberin für den Willen sie ist es, die im Gewissen spricht, das nicht ohne Grund nach dem Wissen genannt ist. Es hat die dreifache Funktion des Anrechnens, des Vorschreibens, des Verklagens und Entschuldigens (ibid., qu. 19 und 79). Zu dem von der Vernunft gegebenen Gesetz liefert der begehrende Teil der Seele das Material für das Handeln in den Passionen, von denen Liebe und Hass, Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht besonders ausführlich durchgenommen werden, so dass zugleich Rücksicht darauf genommen wird, inwieweit sie in der *pars concupiscibilis* oder *irascibilis*, diesen beiden Seiten der Sinnlichkeit, ihren Sitz haben. Nachdem dann weiter der Begriff des *habitus* erörtert ist, und also alle Daten zu der Aristotelischen Definition der Tugend gegeben sind, wird dennoch statt ihrer eine Augustinische angenommen und gerechtfertigt (ibid., qu. 55). Die Platonisch-Aristotelischen *virtutes intellectuales et morales* werden als die *acquisitae* oder auch als die menschlichen, die drei theologischen als *infusae* oder auch als göttliche bezeichnet, und unter den letzteren der *charitas*, unter den ersteren der *sapientia* und *justitia* die erste Stelle angewiesen (ibid., qu. 62, 65, 68). Die *charitas* giebt allen anderen Tugenden ihre eigentliche Weihe. Sie alle werden unterstützt von den Gaben des heiligen Geistes, deren es wie der Haupttugenden und Laster sieben giebt. — Ausführliche Erörterungen über die Sünde und deren Vererbung bahnen den Übergang zum Gesetz, dem zum allgemeinen Besten von dem, der für das Allgemeine zu sorgen hat, verkündigten Vernunftgebot (ibid., qu. 90). Das ewige Gesetz der Weltregierung wird in dem Bewusstsein der intelligenten Kreatur zur *lex naturalis,* der Grundlage aller menschlichen oder positiven Gesetze, deren Bestimmung nur ist, was das natürliche Gesetz unbestimmt liess, zum allgemeinen Wohle zu ergänzen. Zu diesen Formen des Gesetzes kommt noch hinzu das im A. und N. T. geoffenbarte Gesetz Gottes. Wo positive Gesetze mit dem Worte Gottes, oder wo sie mit der *lex naturae* streiten, da binden sie das Gewissen nicht. In der *secunda secundae* wird, bei der Besprechung der Gerechtigkeit und ihrer Bethätigung im Recht, das Verhältnis des positiven und natürlichen Rechts noch genauer erörtert. Zuerst wird das natürliche Recht mit dem *jus gentium* gleich gesetzt, obgleich es eigentlich eine weitere Bedeutung habe, indem es auch auf Tiere auszudehnen sei. Dann wird darauf hingewiesen, dass es gewisse Verhältnisse gebe, die nicht bloss Rechtsverhältnisse sind; so das elterliche und herrschaftliche Verhältnis, obgleich die in diesen Verhältnissen

Stehenden von einer anderen Seite doch auch Rechtssubjecte seien (II, 2; qu. 57 u. 58). Jedem das Seine zu geben wird als Prinzip jedes Rechts bestimmt. Die Untersuchungen über die übrigen Tugenden, über die verschiedenen Momente der Gnade, über das Verhältnis beider weichen nur darin von *Alexander* und *Albert* ab, dass *Thomas* das *liberum arbitrium* sehr beschränkt, indem es nur die Fähigkeit sein soll, durch Hervorrufen von Vorstellungen unser Wollen zu determinieren. Aber auch hier wird urgiert, dass der erste Anstoss dazu von Gott komme, und dass auch unsere Vorbereitung zum Empfang der Gnade lediglich Werk der Gnade sei. *Thomas* ist viel weniger Indeterminist als *Albert*.

9. Wie das eifrige Studium des grössten aller Weltweisen den *Albert* dahin gebracht hatte, ein Interesse an der Welt zu haben, so auch den *Thomas;* nur ist es bei ihm nicht wie bei jenem die sinnliche, sondern die sittliche Welt, der Staat, der ihn interessiert. Wie *Albert* die Politik des *Aristoteles,* so hat *Thomas* die Naturgeschichte desselben unkommentiert gelassen, und überhaupt in der Physik nur wiederholt, was *Albert* gelehrt hatte. Dagegen hat er ausser seinem Kommentar zur Politik des *Aristoteles* manches geschrieben, was seine Ansichten vom Staat betrifft. Es ist teils aus seiner theologischen Summa zu entnehmen, teils aus eigenen Schriften über diesen Gegenstand. Von diesen fällt nun freilich die Eruditio principum (Bd. 17 ed. Antv.), eine ziemlich unwissenschaftliche Prinzen-Pädagogik, weg, da sie schwerlich von *Thomas* ist. Auch die vier Bücher de regimine principum (Opusc. 20) gehören ihm, da im 3. Buch *Adolph* von Nassau's Tod erwähnt wird, nicht ganz an. Seine Anhänger vindizieren ihm nur die beiden ersten Bücher, und schreiben die beiden anderen dem Dominikaner *Tholomäus* von Lucca *(Bartholomaeus de Fiadonibus)* zu. Die wesentlichsten Gedanken, die mit dem gut zusammenpassen, was sonst bei ihm vorkommt, sind etwa folgende: Wie die Glieder des Leibes eine Einheit bilden nur durch Unterwerfung unter ein Hauptorgan, die Vermögen der Seele eine Einheit nur durch Subjektion unter die Vernunft, endlich die Teile der Welt eine Einheit nur durch Subordination unter Gott, gerade so wird auch die Einheit des Staates, wozu prädestiniert den Menschen seine Hilflosigkeit, sein Geselligkeitstrieb und seine Sprachfähigkeit erweist, nur möglich durch Unterwerfung unter ein regierendes Haupt. Die Einheit wird am innigsten, wo das vereinigende Haupt nur eines; und die gesunde Monarchie, das Königtum, ist die beste der Verfassungen, obgleich ihre Ausartung, die Tyrannis, die sich vom Königtum darin unterscheidet, dass der Monarch nicht das allgemeine, sondern sein eigenes Wohl sucht, die schlechteste ist. Übrigens ist, wie die Erfahrung lehrt, die Gefahr der Tyrannis

in Aristokratien und Demokratien viel grösser als beim Königtum, und die Wahrscheinlichkeit, dass eine gewaltsame Veränderung eine Verbesserung bringen werde, immer so gering, dass sogar unter einem Tyrannen ein Volk besser thut, die Hilfe von Gott zu erwarten, welche je tugendhafter ein Volk ist, um so sicherer und schneller eintreten wird. Da der Zweck des Staates ist, dass die Bürger darin ihrem höchsten Ziele, der Seligkeit, näher kommen, die direkte Sorge aber dafür Christus und seinem Stellvertreter auf Erden übergeben ist, unter denen in dieser Hinsicht auch die Könige stehen, so hat der König für Einrichtung und Erhaltung alles dessen zu sorgen, was die Erreichung jenes Zwecks erleichtert. Es kann dies unter die Formel zusammengefasst werden: er soll für die Erhaltung des Friedens sorgen. Dennoch bleibt sein Beruf ein hoher, ja ein gottähnlicher, indem er zu dem Volke so steht, wie die Vernunft zu den Seelenkräften, ja wie Gott zur Welt. Die unvergleichlich grösseren Lasten, die auf dem Könige ruhen, geben ihm ein Recht auf grössere Ehre und grössere Nachsicht von Seiten der Menschen, auf grösseren Lohn von Seiten Gottes. Wie Gott die Welt zuerst einrichtet, dann ihre Einrichtungen erhält, so hat jeder König das letztere, wer den Staat erst gründet, auch das erstere zu thun. Das ganze zweite Buch handelt von den jedem Staate notwendigen Einrichtungen, von der Rücksicht auf die Landesbeschaffenheit an, durch die speziellsten Anweisungen über Befestigungs-, Kommunikations- und Verkehrsmittel hindurch bis zur Sorge für den Gottesdienst, mit dem es schliesst.

§ 204.

2. *F. Chr. Schlosser*, Vincenz von Beauvais, Frkf. 1819, 2 voll. *I. B. Bourgeat*, Études sur Vinc. de Beauv., Paris 1856. *R. v. Liliencron*, Der Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik. — Ueber die sogen. Auctoritates, s. *C. Prantl*, in den Sitz.-Ber. der Münch. Akad. d. W., II, 2, 1867. — 3. *K. Krumbacher*, Gesch. der byzant. Litteratur von Justinian bis zum Ende des oström. Reichs, München 1891. *C. Neumann*, Die Weltstellung des byzant. Reichs vor den Kreuzzügen, Leipzig 1894.

1. Entschiede über den Wert einer Schule nur die Zahl ihrer Anhänger und ihr langer Bestand, so könnte keine sich messen mit der der Albertisten, wie sie ursprünglich, oder Thomisten, wie sie später genannt wurden. Bis auf den heutigen Tag giebt es solche, die in *Thomas* die Inkarnation der philosophierenden Vernunft sehen. Die ersten Schüler und Anhänger fand diese Lehre natürlich bei den Ordensgenossen ihrer Urheber: der Thomismus ward zur offiziellen Philosophie des Dominikanerordens erklärt, der es darum dem Bischof *Tempier* von Paris sehr übel nahm, als dieser die Stellung zu dieser Lehre jedem freistellte. Folgt man hier der Zeitfolge, und beschränkt sich auf die

Zeit, in welcher die Philosophie noch nicht über den *Thomas* hinausgegangen war, so ist hier, obgleich bedingt, zuerst

2. *Vincentius Bellovacensis* zu nennen. Bedingt, weil diesen Polyhistor die Philosophie nur insofern interessiert, als sie überhaupt ein Wissen ist, und weil sein Werk gerade dort abbricht, wo die Darstellung der wahren Theologie beginnen sollte. Dominikaner im Kloster Beauvais, nach dem er gewöhnlich genannt wird, hat er nach seinem Liber gratiae, nach seinen Schriften zum Lobe der h. Jungfrau und des Evangelisten Johannes, nach einer Schrift ferner de trinitate, endlich nach dem von *Schlosser* a. a. O. übersetzten Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen, auf Geheiss *Ludwig* des Neunten aus den vielen ihm zu Gebote stehenden Büchern sein Speculum magnum zusammengestellt, so genannt im Gegensatz zu seinem kleinen Spiegel, in welchem er die Schönheit und Ordnung der sinnlichen Welt gepriesen hatte. Dieses Werk, eine Encyklopädie alles dessen, was man in jener Zeit wusste und zu wissen meinte, und welches, wenn man es z. B. mit den Werken des *Johannes Sarisberiensis*, des gelehrtesten Mannes im 12. Jahrhundert vergleicht, den Fortschritt zeigt, der in einem Jahrhundert gemacht war, zerfällt in drei Teile, und müsste, da der vierte, das speculum morale, eine Kompilation aus etwas späterer Zeit ist, nicht wie gewöhnlich speculum quadruplex, sondern triplex genannt werden. In dem Venetianer Druck von *Hermann Liechtenstein*, 1493—94, ist jedem speculum einer der vier Foliobände gewidmet. Die Ausgabe Duaci 1624, auch in vier Foliobänden, liest sich besser. Der Geschichtsspiegel (spec. historiale), im J. 1244 (nicht 1254 wie *Schlosser*, der ihn gut excerpiert, fälschlich gelesen hat) verfasst, zeigt, welches die damaligen Ansichten über Geschichte waren. Der Naturspiegel (spec. naturale), im J. 1250 beendigt und der ausführlichste Teil, stellt alles zusammen, was damals für Naturwissenschaft galt, und citiert aus einer sehr grossen Menge anderer Namen auch den des *Albert* sehr oft. Viel seltener kommt der Name des *Thomas* vor. Sonst möchte unter den von *Vincenz* angeführten Namen kaum einer fehlen, der sich in der Geschichte der Wissenschaften bei den Alten sowie bei Muhamedanern, Juden und Christen bis auf *Vincenz* ausgezeichnet hatte. Ausser seinen mit Namen genannten Gewährsmännern citiert er öfter *Auctoritates* (im Venetianer Druck zu *Actor*. abbreviert), d. h. ein entweder von ihm selbst verfasstes oder schon vorgefundenes Repertorium der Art, wie das dem Beda zugeschriebene war (s. § 153). (Unter den MSS. von S[ta] Croce zu Florenz soll sich nach *Bandini* finden: Liber de auctoritatibus Sanctorum editus a Fratre *Vicentio Belluacensi* Praedicatorum). — Der Lehrspiegel (spec. doctrinale), an dem *Vincenz* bis kurz vor seinem Tode gearbeitet hat — er starb wohl

1264 — und der nicht vollendet ist, schliesst an den Naturspiegel, welcher mit dem Sündenelend geschlossen hatte, so an, dass nichts diesem Elende mehr abhelfe als die Wissenschaft, und giebt dann an, wie sich diese gliedert. Auf das *trivium,* das die *scientiae sermocinales* befasst, lässt er zuerst die praktische Philosophie als *Monastica, Oeconomica, Politica* folgen, in welcher letzteren er auch das ganze kanonische sowohl als bürgerliche Recht abhandelt. Dann folgt die Betrachtung der (sieben) mechanischen Künste, und erst zuletzt die theoretischen Wissenschaften, die Physik mit Rückweisung auf den Naturspiegel, die Mathematik, wobei das ganze *quadrivium* abgehandelt wird, endlich die Theologie, wo aber nur die falsche betrachtet wird, da, wo auf die wahre übergegangen werden soll, das Werk schliesst.

3. In direktem Zusammenhange mit der Alberto-Thomistischen Philosophie steht der im J. 1226 geborene, 1277 als Papst *Johann XXI.* gestorbene Portugiese *Juliani,* bekannter unter dem Namen *Petrus Hispanus.* Mehr als seine selbständigen Werke, die meist medizinische waren (Canon medicinae, de problematibus, Thesaurus pauperum; einige von den medizinischen Schriften, gedruckt in Ysaac [d. h. Isaac Israeli] Opp. omnia, Lyon 1515), hat ihn eine Übersetzung berühmt gemacht. Seine Summulae (so nennt ein alter Druck, Leipzig 1499, von *Melchior Lotter* das Buch, das 1510 unter dem Titel: Textus septem tractatuum Petri Hispani bei demselben Drucker, dann unzählige Male bald als Summulae logicae, bald als Septem tractatus Petri Hispani, endlich auch, weil der siebente Traktat zerlegt ward, als Tredecim tractatus P. Hisp. erschienen ist) — sind nämlich nicht nur, wie *El. Ehinger,* der Herausgeber der *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν* (Wittenb. 1567), welche dem im J. 1018 geborenen griechischen Platoniker *Michaël Psellos* (vgl. *C. Neumann,* Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen, Leipz. 1894) zugeschrieben wird, in der Vorrede dazu andeutet, in ihrem Inhalte der Synopsis sehr verwandt, sondern eine fast wörtliche Übersetzung derselben. Nicht einmal die erste; denn einige Jahrzehnte vorher war schon durch *W. Shyreswood* die Synopsis des *Psellus* in ein lateinisches Schulbuch verwandelt, das noch gegenwärtig als MSC. existiert. Auch *Lambert von Auxerre* hat sie übersetzt, und zwar in einer Weise, die vermuten lässt, dass er sowohl als *Shyreswood* schon Vorgänger hatte. Von beiden unterscheidet sich *Petrus Hispanus* durch grössere Wörtlichkeit seiner Übersetzung. Dass die Summulae einiges enthalten, was sich in der *Ehinger*schen Ausgabe des *Psellus* nicht findet, dies bedeutet kaum etwas, da *Prantl* (a. a. O. Th. 2, p. 278) gewiss Recht hat, wenn er meint, dass diese Stücke auch dem *Psellus* angehören, nur in *Ehingers* Exemplar gefehlt haben. Natürlich gilt dies nur von den Stücken, die

sich schon in den ältesten Ausgabe der Summulae finden; also vor allem von den Soph. Elench., und dann von den ersten sechs Kapiteln in dem siebenten Traktat (de terminorum proprietatibus, den früher sogenannten Parvis Logicalibus). Dass im Tractatus obligatoriorum und ebenso im Tract. insolubilium eine Berufung auf *Buridanus* und *Marsilius* sich findet, erweist, dass beide, welche der *Lotter*sche Druck nicht, dagegen eine Kölner kommentierte Schulausgabe von 1494 wohl enthält, später entstanden. Dass ebenso manche andere Untersuchung späterer Zusatz ist, ist klar. Der seltsame Einfall, dass die Summulae das Original seien, die Synopsis die Übersetzung, sollte nach dem, was *Prantl* dagegen angeführt hat, zu den Toten gelegt werden. (Man vgl. über diese Streitfrage *Prantl* in der 2. Aufl. von Bd. II seines zu § 149 genannten Werkes). Die wichtigste Abweichung von der Synopsis ist, dass die Summulae logicae die bekannten *voces memoriales: Barbara, Celarent* u. s. w. enthalten. Auch wenn der, der sie zuerst brauchte, die griechischen Worte *γράμματα ἔγραψε* u. s. w. vor sich hatte, war eine Bezeichnung, in der auch die Konsonanten etwas bedeuten, ein Verdienst. Dass aber *Shyreswood* und *Lambert* diese Worte als ganz bekannt anwenden, beweist, dass auch hierin *Petrus Hispanus* nicht Erfinder, sondern bloss, wenn auch für uns der erste Überlieferer gewesen ist. Trotzdem und trotz der Erörterungen, die *Prantl* in der eben erwähnten Umarbeitung seiner Ansichten gegeben hat, kann die Frage in Hinsicht auf die Bedenken von *Val. Rose* und *Charles Thurot* (die Litteratur in *Ueberwegs* Grundriss, II, 7. Aufl.), denen neuerdings, wenn auch nicht vollständig, *Krumbacher* zugestimmt hat, nicht als erledigt gelten. Wie dem sei, die lateinische Darstellung des *Petrus Hispanus* blieb lange Zeit Schulbuch; nicht nur bei den Dominikanern. Auf dasselbe stützte sich die Unterrichtsweise in der Logik, welche zuerst die *via moderna* oder *modernorum* hiess, bis sie die *via antiqua,* d. h. die frühere, nicht an grammatische und rhetorische Spielereien sich anschliessende Methode des Unterrichts verdrängte, und zur einzigen wurde. Wenn hier über den Inhalt dieser mechanisierten Logik, wenn namentlich über die im siebenten Traktat betrachteten *suppositiones, syncathegoreumata* u. s. w. hinweggegangen wird, so geschieht es einerseits, weil hier nicht die Geschichte der Logik (noch dazu hinter *Prantl)* erzählt werden soll, dann aber, weil bei *Wilhelm von Occam* (s. § 216), bei dem diese Untersuchungen zu wichtigen Folgerungen führen, am passendsten und ohne zwei Mal ganz dasselbe zu sagen von ihnen gesprochen wird. *Aegidius* von Lessines, *Bernardus de Trilia* (gest. 1292) und *Bernardus de Ganaco* sind Thomistische Dominikaner von geringerer Bedeutung. — Wäre *Heinrich von Gent* (wie neuerdings nachgewiesen ist, nicht Goethals; man vgl. die

Litteratur bei *Cl. Baeumker* im Archiv f. G. d. Ph., V, 1892, S. 130; *Henricus Bonicollius*, gewöhnlich *a Gandavo* oder *Gandavensis*, manchmal auch *Mudanus* genannt), ein Sohn eines *Johann de Sceppere*, der *doctor solennis*, der eine Zeit lang an der Sorbonne gelehrt hat und als Archidiakonus in Tournai, in dessen Kapitelschule er gebildet worden war (nicht in Köln), 1293 gestorben ist, wirklich ein Dominikaner gewesen, so würde er der einzige in diesem Orden gewesen sein, der wirklich philosophiert und doch dem *Albert* und *Thomas* gegenüber eine freie Stellung behauptet hätte. Er ist jedoch nach den eben berührten Untersuchungen nicht Dominikaner gewesen. Ausser seinen Kommentaren zu des *Aristoteles* Metaphysik und Physik hat er auch manches geschrieben, was gedruckt worden ist. Der Nachtrag allerdings zu den litterarhistorischen Nachrichten des *Hieronymus*, *Gennadius* und *Siegebert*, der zuerst von *Suffridus Petri* 1580 unter dem Namen *Heinrich von Gent*, zuletzt in der Bibliotheca ecclesiastica, ed. *Fabricius*, Hamburg 1718, als Liber de viris illustribus abgedruckt ist, kann nach den Nachweisen *Hauréaus* (s. besonders Notices et extraits, VI, Paris 1893), nicht von *Heinrich von Gent* herrühren. Für die Beurteilung seines wissenschaftlichen Standpunktes ist am wichtigsten die Summa quaestionum ordinariarum (Paris 1520 bei *Jodocus Badius Ascensius*), in der in den zwanzig ersten Artikeln von der Wissenschaft überhaupt und von der Theologie insbesondere, dann von Gott und seinen wesentlichsten Eigenschaften bis zum 75. Artikel, mit dem das Werk schliesst, gehandelt wird. Bemerkenswert ist, dass er das *liberum arbitrium* in Gott mehr betont als *Thomas*. Direkte Polemik gegen denselben findet sich nicht. Der Gang aber und auch der Inhalt weicht von dem gewöhnlichen der theologischen Summen ab. Auch Quodlibetica theologica in LL. Sententt. hat *Heinrich* geschrieben, und diese sind bei demselben Herausgeber wie die Summa, in Paris 1518, herausgekommen. Sie geben uns einen Bericht über die gehaltenen allgemeinen Disputationen, zum Teil gleich nach denselben, zum Teil etwas später niedergeschrieben. Im Ganzen wird über fünfzehn Disputationen berichtet, in denen zusammen über 399 Fragen entschieden wird. Einige sind wörtlich dieselben, die in der Summa beantwortet wurden; andere, ganz kasuistische, sind offenbar durch vorgekommene Fälle veranlasst. Die Wahlfreiheit wird hier an vielen Orten noch mehr betont als in der Summa. Die *materia prima* soll schon einen Grad von Wirklichkeit haben, so dass es kein Widerspruch sei, dass eine Materie ohne alle Form existiert. In der Lehre von den Universalien zeigt sich (Quodl. 5, qu. 8) mehr Neigung zum Nominalismus als bei *Thomas*. Obgleich das Recht der Päpste, Fürsten abzusetzen, behauptet, wird doch bedauert, dass die Kirche ihre eigene

Gerichtsbarkeit habe (Quodl. 6, qu. 22). — Einer der treuesten Anhänger der Thomistischen Lehre ist dagegen *Hervaeus* von Nédellec (*Natalis*), der, ein Bretagner von Geburt, 1318—1323 General des Dominikaner-Ordens war, und der zu seiner Zeit so viel bei den Thomisten galt, wie ein Jahrhundert später *Joh. Capreolus*, der *princeps Thomistarum*. Gedruckt ist von *Hervaeus* ausser seinem Kommentar zu den Sentenzen (Venet. 1503) und einigen kleineren philosophischen und theologischen Traktaten erschienen: *Hervei* Natalis Britonis Quatuor Quodlibeta, Venetiis impressa per *Raynaldum de Novimagio* Theutonicum 1486, und dieselben, sehr vervollständigt, als Quodlibeta undecim, Venet. 1513.

4. Es blieb aber das grosse Ansehen des *Thomas* nicht auf seinen Orden beschränkt. Einer seiner Zuhörer *Aegidius von Colonna (de Columna, Romanus, doctor fundatissimus)*, geb. 1243 (über ihn vgl. man *Werner* in Bd. III seiner Scholastik des späteren M.-A.'s, sowie in der Schrift über den Augustinismus eben jener Periode, Wien 1883), General des Augustiner- (Eremiten-) Ordens, der als Bischof von Bourges 1316 starb, bürgerte die Lehre seines Lehrers bei den Augustinern ein. Dabei war er ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Seine Schrift de regimine principum ist für einen französischen Königssohn, de renunciatione Papae zur Verteidigung *Bonifacius VIII.* geschrieben. Eine lange Reihe anderer Schriften findet sich bei *Trithem.* script. eccl. Einiges ist auch gedruckt. So u. a. de ente et essentia, de mensura angeli, de cognitione angeli, Venet. 1503, und mehrere die Logik betreffende Werke, die *Prantl* angiebt. Seine Schrift de erroribus philosophorum (gedr. 1482), sowie manche seiner Quodlibeta (gedr. u. a. Löwen 1646) urteilen über *Averroës* viel strenger, als *Thomas* gethan hatte. Diese feindselige Stimmung wird bei den Thomisten herrschend, um so mehr, als sich in Paris die Zahl derer sehr mehrte, welche den *Averroës* im Interesse der Heterodoxie ausbeuteten. Begreiflich zeigten diesen Hass die Dominikaner vor allen. Andere geistliche und gelehrte Körperschaften zeigten sich gleichfalls dem Thomismus bald geneigt. Durch *Humbert*, Abt von Prulli, gewinnt er Eingang bei den Cisterziensern; durch *Godefroy de Fontaines* wird ihm die Sorbonne eröffnet. — Die Annahme *Hauréaus* dagegen, dass *Siger* von Brabant oder *Siger* von Courtrai (die er mit *Le Clerc* [Hist. littér. de France, XXI, p. 100] auf dieselbe Person bezieht), die Sorbonne dem Thomismus eröffnet habe, ist ein Irrtum. *Siger* (s. *Denifle*, Chartul. Univ., Paris, I, 478) war vielmehr Averroist, der nur, mit Worten *Baeumkers* zu reden, „nach dem Prinzip der doppelten Buchführung, um mit dem Glauben (und den kirchlichen Behörden) nicht in steten Konflikt zu kommen, das, was die Philo-

sophie fordere, durch Folgerungen aus Glaubenssätzen korrigiert". *Siger* ist mit *Leontius* dem Dänen von *Lullus* (s. § 206) in einer eigenen Schrift bekämpft worden. Sätze *Sigers* waren unter den im J. 1270 durch den Bischof *Stephan* von Paris verworfenen, ebenso unter den 1277 verurteilten (*Denifle* a. a. O. 556, 544). Sätze *Sigers* sind es nach einer Mitteilung *Baeumkers* auch wohl, die unter den Impossibilia Sigiri de Brabantia [*Hauréau,* Notices et extraîts, V, 1892, p. 88—102] bekämpft wurden (so der erste: Deum non esse; der zweite: quod omnia quae nobis apparent sunt simulacra et sicut somnia, ita quod non simus certi de existentia alicuius rei; der dritte: quod bellum Troianum esset in hoc instanti; der fünfte: quod in humanis actibus non esset actus malus, propter quam malitiam actus ille deberet prohiberi vel aliquis ex eo puniri). — Einer späteren Periode gehören *Thomas'* Triumphe im Jesuiten-Orden und bei den unbeschuhten Karmelitern Spaniens an, von denen jene riesenhaften Arbeiten von Salamanca und Alcala ausgingen, der Cursus theologicus collegii Salmanticensis, der in 19 Folio-Bänden des *Thomas* theologische Summa kommentiert, und die Disputationes collegii Complutensis, die in 4 Folio-Bänden die ganze Thomistische Lehre entwickeln. Der oben genannte Band der im § 203 citierten Schrift von *K. Werner* enthält eine genaue, mit reicher Litteratur begleitete Darstellung der Schicksale des Thomismus.

5. Der Franziskaner-Orden war der einzige, der sich wie auch sonst, so darin den Dominikanern entgegenstellte, dass er sich gegen die Lehren ihrer beiden grossen Aristoteliker verschloss. Jede Abweichung von ihrem *Alexander* und *Bonaventura* ward gerügt und als gefährlich verdächtigt. In diesem Sinne polemisiert z. B. *Wilhelm de la Marre* in seinem Correctorium fratris Thomae gegen dessen Irrlehren, muss sich freilich aber antworten lassen, er habe ein Corruptorium geschrieben. Die grösste wissenschaftliche Bedeutung hat unter den Franziskanern dieser Zeit jedenfalls *Richard* von Middletown (*Ricardus de media valle*), Minoritanae familiae jubar, wie ihn der Herausgeber einiger seiner Werke genannt hat. Sowohl sein Kommentar zu dem Lombarden (super quatuor libros Sententiarum u. a., Brixiae 1591) als auch seine Quodlibeta (ibid.) zeigen einen mehr als gewöhnlichen Scharfsinn. Fast in allen Punkten, in denen später *Duns Scotus* (s. § 214) den Thomisten entgegentritt, erscheint *Richard* von Middletown als sein Vorgänger. So darin, dass er den praktischen Charakter der Theologie mehr hervorhebt (Prolog., qu. 4); so darin, dass er das Prinzip der Individualität nicht in die Materie setzt, sondern in etwas Hinzukommendes (II, dist. 3, art. V), obgleich er dies freilich als ein Negatives fassen will, als Ausschliessen der

Teilbarkeit; so ferner in dem Accent, den er auf das unbeschränkte Belieben in dem Wollen Gottes sowohl als der Menschen legt, infolge dessen sehr vieles, weil es nur vom Willen Gottes abhängt, sich der philosophischen Begründung entzieht (*fidei sacramentum a philosophicis argumentis liberum est,* sagt er u. a. III, dist. 22, art. V, qu. 2). Auch dies, dass die späteren Bestimmungen der Kirche fast mehr berücksichtigt werden, als die biblischen Aussprüche, erscheint als eine Annäherung zu dem, was sich etwas später bei *Duns* zeigt. Die Sündlosigkeit der Jungfrau ist hier noch nicht als *conceptio immaculata* gefasst, sondern als *sanctificatio antequam de utero nata esset.* Diese Heiligung im Mutterleibe soll eingetreten sein gleich nach der *infusio animae* (III, dist. 3, art. I, qu. 2). Man sieht, es ist nur noch ein kleiner Schritt bis zu dem, was *Duns* behauptet. *Richard* scheint bis ans Ende des 13. Jahrhunderts gelebt zu haben. *Duns* nimmt vielfach auf ihn Rücksicht, besonders in dem Kommentar zum vierten Buche der Sentenzen, weil hier *Richard* seine Stärke gezeigt hatte.

§ 205.

Das Versprechen des *Eriugena* (s. oben § 154, 2), das als es gegeben ward, als gotteslästerliche Vermessenheit galt, hat dem *Albert* und *Thomas,* als sie es erfüllten, die höchsten kirchlichen Ehren eingetragen. Wie er es verheissen hatte, so haben sie gezeigt, dass jeder Einwand, der gegen die Kirchenlehre gemacht wird, durch Vernunft und Philosophie widerlegt werden kann; ja sie haben, mit kaum einer Ausnahme, die Wahrheit der kirchlichen Lehre positiv aus den Prinzipien der Weltweisheit bewiesen. Die Scholastik hat damit ihre Aufgabe gelöst und ihren Kulminationspunkt erreicht. Überall pflegt, wo eine Schule diesen erreicht, ihr siegreiches Fahnenschwenken darin zu bestehen, dass sie die Massen einladet, solchen Triumph zu teilen, dass sie darauf ausgeht, in weiteren Kreisen als bisher zu gelten. Wo damit nicht der Charakter der Schule aufgegeben werden soll, werden Methoden erfunden, die es leichter als bisher machen sollen, ein Philosoph von Fach, ein schulmässig Gebildeter zu werden. Wo dagegen das Beschränktsein auf eine Schule, und wäre dieselbe noch so zahlreich, als ein Mangel angesehen wird, da tritt das Popularisieren für die weiteren Kreise ein. Werden die Schüler in Massen angezogen, wo das Philosophieren mechanisiert, mehr oder minder in ein Rechnen verwandelt wird, so wird dagegen das ungeschulte Publikum herangezogen dadurch, dass man zu ihm in seiner Sprache redet. Was heutzutage mehr metaphorisch ein Übersetzen genannt wird, indem es nur im Weglassen der Schul-Terminologie besteht, war damals, wo die Wissenschaft wirklich eine andere Sprache redete, ein Verkündigen

ihres Inhalts in der Nationalsprache. Es ist ein seltsamer Zufall, dass Liebeskummer den beiden Männern, denen dieser Platz in der Scholastik zukommt, die erste Veranlassung ward, ihn einzunehmen. Der eine, *Don Ramon Lull,* sucht zwar in beiden eben angegebenen Weisen, was die Scholastik ergrübelt hat, weiter auszubreiten; doch aber tritt die zweite Seite so sehr gegen die erste zurück, dass an seine in provenzalischem Gedichte und in provenzalischer Prosa verkündigten Lehren heutzutage wenig gedacht wird, und nur seine „grosse Kunst" ihn auf die Nachwelt gebracht hat, die für jene Zeit dasselbe war, was für spätere Zeiten eine überall anwendbare Kategorieentafel oder ein bestimmter Rhythmus gewisser stets wiederkehrender Momente geworden ist: ein Mittel, mit Leichtigkeit ein schulmässig gebildeter Philosoph zu werden. Anders der zweite. Nicht für die Schule, für die Welt, sowohl die, die mit ihm als die nach ihm lebte, hat der gesungen, der Grösseres geleistet hat als *Lucretius* (s. oben § 96, 5), weil die scholastischen Distinktionen ein noch unpoetischerer Stoff sind, als die Atomenlehre der Epikureer, und weil sein unübertroffenes Gedicht noch heute in seinem Vaterlande bis in die Hütte hinab Begeisterung, ausserhalb dessen mehr als dies, eine auf Verständnis gegründete Bewunderung hervorruft, *Dante Alighieri.*

§ 206.

Lullus.

Ad. Helfferich, Raymund Lull und die Anfänge der Catalonischen Litteratur, Berlin 1858.

1. *Ramon Lull,* um 1235 aus vornehmer katalonischer Familie auf der Insel Majorca geboren, früh in Hofdienste getreten, in denen er es bis zum *gran senescal* am ritterlichen Hofe des Königs *Jakob* von Majorca brachte, Ehemann und Vater, dabei aber mit anderweitigen Liebesabenteuern beschäftigt, ward durch den entsetzlichen Ausgang, den eines von ihnen nahm, so erschüttert, dass er auf einmal allen seinen öffentlichen und häuslichen Verhältnissen entsagte und, durch Visionen darin bestärkt, sich entschloss ein Streiter Christi zu werden, indem er alle, die das Waffenhandwerk trieben, zum Krieg gegen die Ungläubigen aufforderte, selbst aber den schwereren Kampf auf sich nahm, mit den Waffen des Geistes sie zu besiegen, indem er ihnen die Unvernünftigkeit ihrer Irrtümer, die Vernünftigkeit der christlichen Wahrheit bewies. Den beiden Hindernissen, Unkenntnis der arabischen Sprache und Mangel an Schulbildung, suchte er zu begegnen. Ein Muselmann ward sein Lehrer in jener; und mit der Leidenschaft, die ihn überhaupt charakterisiert, warf er sich auf das Studium des *trivium,* der Logik. Der Enthusiasmus, mit dem er die analytischen Studien

trieb, verbunden mit der Ungeduld, die ersehnte Missionsthätigkeit zu beginnen, liess den Gedanken in ihm entstehen, der sich sogleich als Vision gestaltete, dass der Besitz gewisser allgemeiner Prinzipien und einer sicheren Methode, aus dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten, den Wust des zu erlernenden Stoffes unnütz machen könne. Kaum im Besitz dieser seiner Wissenschaftslehre, begiebt er sich an sein Werk. Eine Disputation in Tunis mit den gelehrtesten Saracenen wird gerade durch den siegreichen Erfolg gefährlich, und Misshandlungen nötigen ihn, nach Neapel zu flüchten. Von da geht er nach Rom, um den Papst *Bonifacius* den Achten teils für seine eigene Missionsthätigkeit, teils für die Förderung des Studiums des Arabischen zu stimmen; ähnliche Versuche bei dem Könige von Cypern sowie bei vielen zu einem Konzil vereinigten Kardinälen bleiben gleich fruchtlos. Abermals disputiert er an einem saracenischen Ort, Bugia, mit den Gelehrten desselben; und abermals ist siegreicher Erfolg und Einkerkerung sein Los. Nach Europa zurückgekehrt, ermahnt er auf dem Konzil zu Vienne zur Bekämpfung der Saracenischen Lehre in der Fremde, der Averroistischen im eigenen Lande; und geht dann, ein Greis, zum dritten Male zu den Saracenen, wo der von je ersehnte Tod des Märtyrers ihm im Jahre 1315 wirklich zu Teil wird. Während dieses unsteten Lebens hat er an allen Orten teils lateinisch, teils arabisch, teils katalonisch (d. h. provenzalisch) geschrieben. Letztere Schriften hat teils er selbst, teils haben andere sie früh ins Lateinische übersetzt; vor allem, was sich auf seine grosse Kunst bezieht, aber auch Theologisches und Erbauliches. Vieles ist schon während seines Lebens verloren, anderes nie gedruckt. Er soll über tausend Schriften verfasst haben. Von mehr als vierhundert sind die Titel erhalten. Frühe ward gedruckt: Opusculum Raymundinum de auditu kabbalistico, Venet. 1518. Dass diese Schrift, welche die Abstraktionen und Barbarismen weiter treibt als irgend eine — (homeitas, substantieitas, expulsivieitas u. dgl.) — von *Lull* sei, wird mir nicht bloss durch den Umstand, dass hier die Scotistische (s. § 214, 5, 6) formalitas und haecceitas, die letztere, wie auch bei andern, als echeitas vorkommt, zweifelhaft. Sie sowohl als die im Jahre 1565 gedruckte Ars brevis finden sich nebst anderen Abhandlungen, worunter die wichtigste die Ars magna et ultima, in der zu Strassburg 1598 von *Zetzner* veranstalteten Sammlung: Raimundi Lullii opera quae ad adinventam ab ipso artem universalem pertinent, die später öfter, so 1609, 1618, wieder abgedruckt worden ist. Ausserdem sind zu verschiedenen Zeiten alchymistische Schriften von ihm gedruckt worden. Im Jahre 1721 erschien der erste Teil einer Gesamtausgabe in Folio, von dem Priester und Doktor aller vier Facultäten *Ivo Salzinger* veranstaltet,

in Mainz. Derselbe enthält ausser einer Biographie und sehr ausführlichen Einleitungen die Ars compendiosa inveniendi veritatem (d. h. die Ars magna und major) auf 49 Seiten, die Ars universalis (welche die Lectura zu jener ist), 124 S., die Principia Theologiae, 60 S., Philosophiae, 66 S., Juris, 34 S., Medicinae, 47 S. An diesen ersten Band schliesst sich der im Jahre 1722 erschienene zweite so an, dass er die Anwendung der im ersten Bande entwickelten Prinzipien, nur nicht in der schulmässigen Zeichenschrift, auf die katholische Kirchenlehre giebt, indem er in dem Liber de gentili et tribus Sapientibus, 94 S., einen Juden, Christen und Saracenen ihren Glauben mit Vernunftgründen rechtfertigen, in dem Liber de sancto spiritu, 10 S., einen Griechen und Lateiner vor einem Saracenen ihre Differenzpunkte erörtern, endlich in dem Liber de quinque Sapientibus, 51 S. in ähnlicher Scenerie die Lateinische, Griechische, Nestorianische und Monophysitische Lehre philosophisch begründen lässt. Es folgen hierauf die vier Bücher Mirandae demonstrationes, 244 S., und der Liber de quatuordecim articulis SSae. Rom. Cath. fidei, 190 S. — In dem gleichfalls 1722 erschienenen dritten Bande sind, wie im ersten, wieder nur esoterische Schriften enthalten, zuerst die Introductoria artis demonstrativae, 38 S., offenbar später geschrieben als die darauf folgende Ars demonstrativa, 112 S. An diese letztere schliesst sich die Lectura super figuras artis demonstrativae, 51 S., an. Dieser folgt Liber Chaos, 44 S., auf diesen: Compendium s. commentum artis demonstrativae, 160 S., dann Ars inveniendi particularia in universalibus, 50 S., endlich Liber propositionum secundum artem demonstrativam, 62 S. — Nach diesem dritten Bande trat in der Herausgabe eine Pause ein, veranlasst durch *Salzingers* Tod. Endlich im Jahre 1729 erschien, von einer dazu ernannten Zahl von Männern herausgegeben, der vierte Band, der auf seinem Titelblatt ein ähnliches Verhältnis zum dritten Bande ankündigt, wie der zweite zum ersten gehabt hatte. Es sind darin enthalten: Liber exponens figuram elementarem artis demonstrativae, 10 S.; Regulae introductoriae in practicam artis demonstrativae, 6 S.; Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles, 210 S.; Disputatio Eremitae et Raymundi sup. lib. Sentt., 122 S.; Liber super Psalmum Quicumque s. liber Tartari et Christiani, 30 S.; Disputatio fidelis et infidelis, 33 S.; Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni, 47 S.; Disputatio fidei et intellectus, 26 S.; Liber apostrophe, 51 S.; Supplicatio Professoribus Parisiensibus, 8 S.; Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto, 5 S.; Liber de demonstratione per aequiparantiam, 6 S.; Liber facilis scientiae, 11 S.; Liber de novo modo demonstrandi s. ars praedicativa magnitudinis, 166 S. Der fünfte Band, gleichfalls 1729 erschienen: Ars inventiva veritatis s. ars intellectiva veri, 210 S.; Tabula

generalis, 80 S.; Brevis practica tabulae generalis, 43 S.; Lectura compendiosa tabulae generalis, 15 S.; Lectura supra artem inventivam et tabulam generalem, 388 S. — Vielleicht war es der im Jahre 1730 in Bamberg veröffentlichte Angriff eines Jesuiten auf die Rechtgläubigkeit des *Lullus*, der die Herausgabe des sechsten Bandes so verzögerte. Wenigstens als er 1737 erschien, hielten es die Herausgeber noch für nötig, dagegen auf andere Jesuiten als Autoritäten sich zu berufen. Der Band enthält in lateinischer Übersetzung die Ars amativa, 151 S.; die Arbor philosophiae amoris, 66 S.; die flores amoris et intelligentiae, 14 S.; die Arbor philosophiae desideratae, 41 S.; Liber proverbiorum, 130 S.; Liber de anima rationali, 60 S.; de homine, 62 S.; de prima et secunda intentione, 24 S.; de Deo et Jesu Christo, 38 S. Im Jahre 1740 erschien der neunte Band, im Jahre 1742 der zehnte; beide enthalten nur den Liber magnus contemplationum in Deum, in 366 Kapiteln zu je 30 Paragraphen. Da, soweit bekannt, keine einzige Bibliothek den 7. und 8. Band besitzt, so scheint *Savignys* Vermutung, dass dieselben nie herausgekommen, richtig zu sein. Nur 45 Werke finden sich in den gedruckten acht Bänden, während *Salzinger* in seinem ersten Bande von 282 die Anfangs- und Schlussworte angiebt, und dazu noch die kommen, die er nicht vor Augen hatte. Unter den von ihm angegebenen sind 77 alchymistischen Inhalts. Von einigen dieser letzteren giebt *Salzinger* selbst an, dass sie mehr als ein Jahrzehnt nach *Lulls* Tode vollendet seien. Nicht zugänglich war dem Her.: Obras de Ramon Lull, Texto original publicado con notas, variantes, illustraciones y estudios biograficos y bibliograficos, Palma 1886—1887.

2. *Lull* ist nicht damit zufrieden, dass alle Zweifel gegen die Kirchenlehre widerlegt werden können: er schreibt der Philosophie die Kraft zu, sie in allen ihren Stücken positiv durch zwingende Vernunftgründe zu beweisen. Davon nimmt er weder die Trinität noch die Menschwerdung aus, wie *Thomas;* denn nach seinen Mirand. demonstr. heisst dies ihm den menschlichen Verstand herabsetzen. Der thörichte Grundsatz, sagt er, dass es das Verdienst des Glaubens steigere, wenn Unbeweisbares angenommen werde, der schrecke gerade die Besten und Vernünftigsten unter Heiden und Sarazenen vom Christentume ab (de quinque Sapient., 8); wolle man sie bekehren, so lerne man, ihnen nicht nur beweisen, dass sie Unrecht, sondern dass wir Christen Recht haben. Dies Verfahren ehrt zugleich Gott am meisten, der doch nicht neidischer und schlechter sein wird als die Natur, die nichts verbirgt. Könnte der Verstand Gott nicht erkennen, so wäre dessen Absicht verfehlt, da er den Menschen schuf, um erkannt zu werden. Eben darum haben die frömmsten Theologen, *Augustin, Anselm* u. a., die Zweifel der Ungläubigen nicht mit Autoritäten, sondern mit Gründen widerlegt;

und einer der vielen Beweise, dass die katholische Kirche mehr die Wahrheit besitzt als Juden und Sarazenen, ist, dass sie nicht nur mehr Einsiedler und Mönche hat als jene, sondern auch viel mehr als sie, die sich mit Philosophie beschäftigen. *Rationes necessariae* sind die besten Verteidigungswaffen; Wunder wird auch der Antichrist thun, aber die Wahrheit seiner Lehren wird er nicht beweisen (Mirand. demonstr.). Eben darum wird *Lull* nicht müde, den von ihm den Averroisten zugeschriebenen Satz zu bekämpfen, dass in der Theologie wahr sein könne, was in der Philosophie falsch sei. Freilich kann nicht jeder die Wahrheit beweisen; auch sind die Beweise dafür nicht so leicht, dass jeder Ungebildete oder auch der, dem Frau, Kinder und weltliche Beschäftigungen alle Zeit nehmen, sie finden könnte. Die mögen bei dem Glauben stehen bleiben; Gott, der von allen geehrt sein will, hat auch für sie gesorgt. Sie sollen aber denen, die für Beweise zugänglich sind, keine Schranken ziehen und ihnen nicht verbieten zu zweifeln; denn der Mensch *„quam primum incipit dubitare incipit philosophari“* (Tabula gener. p. 15). Aber auch diese letzteren sollen nicht meinen, dass die Beweise für diese Wahrheiten so leicht zu fassen seien, wie die für geometrische oder physikalische Sätze. In diesen Sphären beschränkt man sich meistens darauf, abwärts von der Ursache auf die Wirkung, oder aufwärts von der Wirkung auf die Ursache zu schliessen; eine dritte Weise, seitwärts, *per aequiparantiam,* zu schliessen kennt man da gar nicht, und gerade diese spielt in der höheren Wissenschaft die wichtigste Rolle. So wird z. B. die Vereinbarkeit der Vorherbestimmung und des freien Willens dadurch bewiesen, dass die erstere als Wirkung der göttlichen Weisheit, die letztere der göttlichen Gerechtigkeit dargestellt, und nun von diesen beiden göttlichen Dignitäten bewiesen wird, dass sie sich gegenseitig fordern (de quinque Sap.; Mirand. demonstr.; Introductoria u. a. a. O.).

3. Den hier angegebenen Grundsätzen gemäss hat *Lull* in einer grossen Menge von Schriften die ganze Kirchenlehre als den Forderungen der Vernunft entsprechend dargestellt. Hierher gehört sein Liber de quatuordecim articulis u. s. w., d. h. über das apostolische Symbolum, hierher seine ursprünglich provenzalisch geschriebene Apostrophe, hierher sein Gespräch mit einem Eremiten über 140 streitige Punkte der Sentenzen des Lombarden, sowie das des Eremiten *Blanquerna* über das *Quicunque,* hierher endlich seine Disputatio Fidelis et Infidelis, die ziemlich alle Glaubenspunkte betrifft. Zwei Grundgedanken, hinsichtlich deren er sich gern auf *Anselm* beruft, kehren bei seinem Räsonnement oft wieder: dass Gott erkannt sein will, und dass über Gott nichts Grösseres gedacht werden kann. Jener sichert ihm die Möglichkeit einer Theologie als Wissenschaft,

dieser ist ihm ein steter Fingerzeig bei der Bestimmung ihres Inhalts. Jedes Prädikat, das mit der *minoritas* konvertibel, ist *eo ipso* Gott ab-, jedes wieder, das mit der *majoritas* steht und fällt, ist Gott zuzusprechen. Die erwähnten Schriften *Lulls* behandeln nur theologische Fragen. In den Quaest. art. dem. solubiles sind mit denselben auch physikalische und psychologische verbunden. Als eins seiner bedeutendsten Werke haben seine Anhänger sein ausführlichstes angesehen, den Liber magnus contemplationis, dessen fünf Bücher in 10980 Paragraphen zerfallen, jeder mit einer Anrede an Gott beginnend, und in dem die ganze Lehre *Lulls* enthalten ist. Nicht darin besteht, wiederholt er hier, das Verdienst des Glaubens, dass er Unbewiesenes, sondern dass er das Übersinnliche festhält. Hierin mit dem Wissen übereinstimmend, steht er demselben darin nach, dass er auch Falsches, das Wissen dagegen nur Wahrheit enthalten kann. Wie bei ihm das Wollen, so ist bei dem Wissen der Verstand das eigentliche Organ. Als auf das Leichtere sind die von schwerfälligerem Verstande auf den Glauben hingewiesen.

4. Dies allein, dass die wenigen von *Thomas* unbeweisbar genannten Dogmen bei *Lull* als bewiesene auftreten, würde um so weniger erklären, wie nicht nur eine an Zahl den Thomisten fast gleiche Schule der Lullisten entstehen, sondern lange, nachdem dieselbe verschollen war, immer wieder Stimmen sich erheben konnten, die ihn einen der scharfsinnigsten Philosophen nannten, als nicht zu leugnen ist, dass seine Beweise oft Zirkelschlüsse, immer aber sehr geschmacklos in der Form sind. Vielmehr ist, was seinen Ruhm begründet hat, dasselbe, was ihm den Ehrennamen des *doctor illuminatus* verschafft und worin er selbst sein grösstes Verdienst gesetzt hat, seine „grosse Kunst". Die Ausbreitung dieser geht ihm sogar über seine Missionsthätigkeit denn als eine Vision ihm verheisst, für die letztere werde der Eintritt in den Dominikanerorden am vorteilhaftesten sein, tritt er doch, weil er davon grössere Vorteile für seine grosse Kunst erwartet, bei den Franziskanern ein. Da zu verschiedenen Zeiten sich diese Kunst bei *Lull* selbst verschieden gestaltet hat, so muss die Darstellung versuchen, von ihrer einfachsten Form ausgehend zu zeigen, wie sie sich immer mehr erweitert. Die offenbar in späteren Jahren geschriebene Introductoria, die der früher geschriebenen Ars demonstrativa vorausgeschickt ist (Opp. Bd. 3), führt am besten in das Verständnis ein, weil hier das Verhältnis dieser ars zur Logik und Metaphysik erörtert wird. Da die erstere die *res* betrachtet, wie sie *in anima*, die letztere wie sie *extra animam* sind, die neue Kunst aber das *ens* betrachten soll, ganz abgesehen von diesem Unterschiede, so wird sie also die gemeinschaftliche Grundlage für beide sein. Während darum

jene beiden Wissenschaften Prinzipien zu ihrem Ausgangspunkte machen, die für sie gegeben sind, soll diese Grundwissenschaft vielmehr die Prinzipien jener beiden sowie aller Wissenschaften erst auffinden. Daher wird sie sich zu dem Erfinden gerade so verhalten, wie die Logik sich zu dem ableitenden Denken verhält. Weil in dieser Grund- und Wissenschaftslehre die Prinzipien alles Beweisens enthalten sind, deswegen ist es möglich, jeden richtigen Beweis, der in irgend einer Wissenschaft gegeben ist, auf ihre Formeln zurückzuführen. Wie in der Grammatik der Schüler, wenn er sich die Flexionssilben der Konjugation eingeprägt hat, jedes Zeitwort konjugieren kann, so handelt es sich auch in der Grundwissenschaft darum, dass gewisse *termini*, die eigentlichen Prinzipien alles Denkens und Seins, welche figürlich manchmal *flores* genannt werden, festgestellt, und das Operieren damit geläufig werde. Zu dem Letzteren ist nun nichts so förderlich, als wenn diese Grundbegriffe mit Buchstaben bezeichnet werden, ein Vorschlag, den *Salzinger* mit Recht damit vergleicht und rechtfertigt, dass der Gebrauch der Buchstaben als allgemeiner Zahlzeichen seit *Vieta* die Mathematik so gefördert habe. Die Bedeutung dieser Buchstaben sich einzuprägen ist daher das Erste.

5. Da das Prinzip alles Seins und der Hauptgegenstand alles Denkens und Wissens Gott ist, so wird dieser mit dem Buchstaben *A* bezeichnet. Es wird nun weiter zugesehen, welches die Attribute Gottes *(potentiae, dignitates)* sind, durch die er sich als Prinzip aller Dinge bethätigt, und werden diesen wieder ihre Buchstaben zugewiesen. Da wie sich im Verfolg zeigen wird, die sechs letzten Buchstaben des Alphabets anderweitig in Beschlag genommen sind, so bleiben zur Bezeichnung der Grundprädikate Gottes, auf die alle anderen zurückgeführt werden können, die sechzehn Buchstaben *B*—*R* übrig; ihr attributives Verhältnis zu Gott wird nun schematisch so dargestellt, dass um einen Kreis, der mit *A* bezeichnet ist, ein in sechzehn gleiche Teile zerlegter Ring gelegt ist, dessen einzelne Fächer folgende sind: *B bonitas, C magnitudo, D aeternitas, E potestas, F sapientia, G voluntas, H virtus, I veritas, K gloria, L perfectio, M justitia, N largitas, O simplicitas, P nobilitas* (statt welcher beiden früher *humilitas* und *patientia* gesetzt war), *Q misericordia, R dominium.* Dieses Schema, *Lulls Figura A* oder *Figura Dei,* enthält also die ganze Gotteslehre, indem sich durch die Verbindung des Zentralkreises *A* mit je einem der umgebenden Fächer sechzehn Sätze ergeben. Dabei aber bleibt es nicht. Da nämlich alle diese Prädikate in Gott so eines sind, dass jedes sich dem anderen mitteilt, was *Lull* durch die Derivationssilben *ficare* andeutet, indem *bonitas bonificat magnitudinem, aeternitas aeternificat bonitatem* u. s. w., so ergeben sich Kombinationen. Indem er

nun, ganz mechanisch, zuerst die sechzehn Kombinationen *BB*, *BC*, *BD* u. s. w. in einer perpendikularen Reihe unter einander stellt, dann ebenso daneben stellt *CC*, *CD*, *CE* u. s. w., erhält er natürlich sechzehn immer kürzer werdende Kolonnen, welche ein Dreieck bilden, das er die *Secunda Figura A* nennt. Die hundertundsechsunddreissig Begriffsverbindungen *(conditiones)* werden, weil die einzelnen Kolonnen und in ihnen die einzelnen Kombinationen durch Linien getrennt sind, so dass Quadrate entstehen, gewöhnlich *camerae* genannt. Später giebt er ein kürzeres Mittel an, um zu diesen Kombinationen zu kommen. Man braucht nicht diese Kolonnen hinzuschreiben, sondern nur zwei konzentrische Ringe in 16 Teile zu zerlegen, diese mit den Buchstaben *A* bis *R* zu bezeichnen, und den einen beweglich zu machen, so wird man, wenn man zuerst die gleichen Buchstaben sich berührend denkt, dann aber den beweglichen Kreis um ein Sechzehnteil des Kreises vorrücken lässt, allmählich dieselben 136 Kombinationen erhalten, welche die *Figura secunda A* gezeigt hatte. Diese Kombinationen sind nun der Stolz *Lulls*, da sie nicht nur einen Anhalt für das Gedächtnis geben, sondern als eine Topik, um den Kreis der Fragen zu erschöpfen, dienen, ja sogar Daten zur Antwort an die Hand geben sollen (s. weiter unten sub 12).

6. Zu der *Figura Dei* oder *A* kommt nun als zweite die *Figura Animae* oder *S*. Hatte jene es mit dem Hauptobjekt unseres Erkennens zu thun, so diese mit dem Subjekte desselben, dem denkenden Geiste, der mit dem Buchstaben *S* bezeichnet wird, und während oben Gott das Schema des Kreises bekommen hatte, das Schema des Quadrats erhält. Die vier Ecken werden mit den Buchstaben *B*—*E* bezeichnet, indem *B memoria*, *C intellectus*, *D voluntas*, *E* aber die Einheit aller drei *potentiae* bezeichnen sollen, so dass also *E* mit *S* ganz zusammenzufallen scheint. Es bleibt der grosse Unterschied, dass *E* nur den ganz normalen Zustand von *S* bezeichnet, wo das Gedächtnis behält, der Verstand erkennt, der Wille liebt; ein Zustand, der schematisch so angedeutet wird, dass das Quadrat blau *(lividum)* erscheint. Ändert sich dieser Zustand, indem an die Stelle der Liebe der Hass tritt, so wird die Verbindung der *memoria recolens (F)*, des *intellectus intelligens (G)* und der *voluntas odiens (H)* mit dem Buchstaben *I* bezeichnet und dem Quadrat die schwarze Farbe gegeben. Da manches, z. B. das Böse, gehasst werden darf, ja muss, so ist *I* oder *quadratum nigrum* nicht ein durchaus anomaler Zustand. Wohl aber ist dies der Fall in dem *quadrato rubeo* und *viridi*. Rot wird das Quadrat, wo die *memoria obliviscens* als *K* mit dem *intellectus ignorans* als *L* und der *voluntas diligens vel odiens* als *M* sich zu *N* verbindet; grün endlich wird es, oder vermutend und zweifelnd ist die Seele, wenn sein erster Winkel

O den Charakter von *B*, *F* und *K* verbindet, d. h. das Gedächtnis behält und vergisst, wenn sein zweiter Winkel *P* ebenso die Natur von *C*, *G* und *L*, d. h. der *intellectus* Wissen und Unwissenheit verbindet, endlich wenn sein dritter Winkel *Q* in sich *D*, *H* und *M*, d. h. wenn in dem Willen sich Hass und Liebe mischen. *R* also oder *quadratum viride* ist die Seele wie sie nicht sein, wie sie vielmehr darnach streben soll, *E* oder *I* oder mindestens *N* zu sein. Indem nun diese vier Quadrate auf einander gelegt werden, aber nicht so, dass sie sich decken, sondern dass, in der angegebenen Reihenfolge abwechselnd, die verschieden gefärbten Ecken in gleichen Abständen erscheinen, werden dadurch sechzehn Punkte einer Kreislinie bestimmt, deren Reihenfolge also wäre: *B, F, K, O, C, G, L, P, D, H, M, Q, E, I, N, R*. Bei späteren Darstellungen, wo es ihm darauf ankommt, den Parallelismus der einzelnen Figuren mehr hervortreten zu lassen, tritt an die Stelle dieser Reihenfolge die alphabetische. Wenn er dann weiter, gerade wie oben bei der *Figura A*, die sechzehn *termini* kombiniert, so ergiebt sich natürlich hier eine *Secunda Figura S*, die gerade so viel *camerae* enthält wie die zweite Figur *A*, nämlich 136. (So z. B. in der Ars demonstrativa Opp. 3.) *E I N R* ist vermöge dieser *Tabula animae* sehr oft die Formel für die ganze Seele; noch häufiger *E*, weil dies den Normalzustand andeutet. Diese Bezeichnung ist ihm so zur Gewohnheit geworden, dass in Schriften, die gar keinen schulmässigen Charakter haben und die Bezeichnung mit Buchstaben gar nicht anwenden, doch *E* anstatt *anima* vorkommt.

7. Zu den beiden genannten Figuren gesellt sich als dritte die *Figura T* oder *Figura instrumentalis*, weil man ihrer bei allen anderen bedürfe. Die Stelle des Kreises in der ersten, des Quadrats in der zweiten Figur vertritt hier das gleichseitige Dreieck. Die hauptsächlichsten Verhältnisbegriffe, die als Gesichtspunkte bei der Betrachtung und namentlich der Vergleichung dienen, bilden den Inhalt dieser Figur, zu der *Lull* wohl nicht ohne die Lehren von Prädikabilien, Prädikamenten und Postprädikamenten gekommen ist. Je drei werden zu einem Triangel verbunden, und indem nun fünf verschieden gefärbte Triangel *(lividum, viride, rubeum, croceum, nigrum)*, ähnlich wie oben die Quadrate, über einander gelegt werden, teilen ihre Spitzen den durch sie gelegten Kreis oder auch den um sie gelegten Ring in fünfzehn Abteilungen oder *camerae*, deren jede die Farbe des Dreiecks erhält, an dessen Spitze sie sich findet. Die drei blauen *B, C, D* sind *deus, creatio, operatio*, die grünen *E differentia, F concordantia, G contrarietas*, die drei roten *H principium, I medium, K finis*, die drei gelben *L majoritas, M aequalitas, N minoritas*, die drei schwarzen *O affirmatio, P dubitatio, Q negatio*. Die einzelnen Winkel bekommen

dann wieder nähere Bestimmungen, indem bei *B (deus) essentia, unitas, dignitas*, bei *C (creatura) intellectualis, animalis, sensualis*, bei *D (operatio) artificialis, naturalis, intellectualis* geschrieben steht, zu den drei Winkeln des grünen Dreiecks *E, F, G, intellectualis et intellectualis, int. et sens., sens. et sens.* hinzugefügt wird, ferner *H (principium)* die nähere Bestimmung *causae quantitatis temporis, I (medium)* die Determinationen *extremitatum mensurationis conjunctionis*, endlich *K (finis)* die Zusätze *perfectionis privationis terminationis* erhält. Das gelbe Dreieck *L M N* erhält die nähere Bestimmung, dass sich's um das Verhältnis von Substanzen, Accidenzen, Substanzen und Accidenzen handelt. Endlich bei der Bejahung, Bezweiflung und Verneinung *(O P Q)* wird *possibile, impossibile, ens, non ens* als Objekt denselben hinzugefügt. Diese näheren Bestimmungen werden dann immer mit angegeben, und so von dem *angulus de essentia dei, de creatura intellectuali, de differentia sensualis et sensualis, de minoritate substantiae, de negatione entis* u. s. w. gesprochen. Als ein Anhang zur *Figura T* wurde ursprünglich behandelt, ja in der Ars universalis geradezu als *Secunda Figura T* bezeichnet, die *Figura elementalis*, welche durch die Kombination von vier Farben und den Namen der vier Elemente vier, aus je sechzehn kleineren bestehende Quadrate darstellt. Es geht bei dieser Gelegenheit hervor, dass *Lull* nicht, wie die Aristoteliker, die Elemente als Kombinationen der Urgegensätze ansieht. Feuer ist ihm nur Warmes, trocken ist es nur *per accidens*, durch Mitteilung der Erde; wie diese, an sich das Trockne, kalt nur ist durch Mitteilung der Luft u. s. w. Darum enthält ihm jedes Element die anderen mit, eine Lehre, die in dem Liber Chaos weiter ausgeführt wird. — Sowohl die ursprüngliche Reihenfolge der Buchstaben in der *Figura T*, die dadurch entstand, dass zwischen je zwei gleichfarbigen Spitzen vier anders gefärbte traten, und also zwischen die beiden Buchstaben *A* und *B* sich die vier Buchstaben *D, G, K, N* schoben, sondern auch die Bedeutung derselben wird später modifiziert. Jene, indem aus demselben Grunde, der eben bei der *Figura S* angegeben war, die alphabetische Reihenfolge angewandt wird. Diese, indem weil in der *Figura Dei* Gott mit dem Buchstaben *A* bezeichnet war, in dem blauen Dreieck aber die eine Spitze *deus* gewesen war, nun der Triangel nicht mehr wie ursprünglich *B C D*, sondern vielmehr *A B C* genannt wird, wodurch in den späteren Schriften jeder Buchstabe eine Bedeutung erhält, die ursprünglich der folgende gehabt hatte. Aber auch dabei bleibt es später nicht. *Lull* reicht mit diesen fünf Triaden instrumentaler Begriffe bald nicht mehr aus. Er ist genötigt, zu der *Figura T* eine *Figura T'* hinzuzufügen, gleich jener durch fünf um einen gemeinsamen Mittelpunkt gedrehte Triangel gebildet, die, um Verwechslung mit der

ersten Figur zu vermeiden *semi-lividum*, *semi-viride* u. s. w. sind, ja zusammen oft *semitriangula* genannt werden. Dem ersten Triangel gehören an: *A modus*, *B species*, *C ordo;* dem zweiten: *D alteritas*, *E identitas*, *F communitas;* dem *tr. semirubeum: G prioritas*, *H simultas*, *I posteritas;* dem *semicroceum: K superioritas*, *L convertibilitas*, *M inferioritas;* endlich dem *seminigrum: N universale*, *O indefinitum*, *P singulare.* Ganz wie bei den Figuren *A* und *S* ergeben sich nun auch für diese durch die Kombination der einzelnen Kammern *Secundae Figurae:* Ursprünglich nur 120 *camerae ipsius T*, später ebenso viele als *Figura secunda T'*, beides die notwendige Zahl bei fünfzehn Elementen. Beide werden dann endlich vereinigt, und geben dann natürlich 465 *camerae*, die auch zuerst durch dreissig stets um ein Glied kürzer werdende Kolonnen, später durch zwei konzentrische Ringe, deren einer beweglich, dargestellt werden.

8. Die Figuren *A*, *S* und *T* (*Dei*, *Animae*, *instrumentalis*) sind die fundamentalen und wichtigsten. Zu ihnen aber gesellen sich schon sehr früh die *Figura V* (*virtutum et vitiorum*) und *X* (*oppositorum*), deren erstere in vierzehn abwechselnd roten und blauen Kammern, in die ein Ring zerfällt, die sieben Tugenden und Todsünden enthält, und deren *Secunda Figura* natürlich ein Dreieck von 105 Kombinationen darstellt. Die zweite giebt acht Gegensätze an, *sapientia et justitia*, *praedestinatio et liberum arbitrium*, *perfectio et defectus*, *meritum et culpa*, *potestas et voluntas*, *gloria et poena*, *esse et privatio*, *scientia et ignorantia*, deren je erste Glieder blau und mit den Buchstaben *B—I*, die zweiten grün und mit den Buchstaben *K—R* bezeichnet werden. (In späterer Darstellung fallen das erste, fünfte, sechste und achte Paar weg; *praedestinatio* und *liberum arbitrium* werden zu *B* und *K*, *esse* und *privatio* zu *C* und *L;* die beiden folgenden Paare behalten Stelle und Buchstaben; und anstatt der weggefallenen erscheinen nun als *F* und *O* *suppositio* und *demonstratio*, als *G* und *P* *immediate* und *mediate*, als *H* und *Q* *realitas* und *ratio*, als *I* und *R* *potentia* und *objectum*). Werden nun diese sechzehn *termini* in alphabetische Ordnung gebracht und, sei es mit, sei es ohne Drehscheibe kombiniert, so zeigt auch die *Secunda Figura X* wieder 136 *camerae*. Wie die *Figurae V* und *X*, so scheint *Lull* auch die *Figurae Y* und *Z* gleich bei oder sehr bald nach der ersten Erfindung seiner Kunst angewandt zu haben. Diese werden als zwei Kreise ohne weitere Teilung dargestellt und bezeichnen, jene das Bereich der Wahrheit, diese der Falschheit, so dass also, wenn man die Buchstabenschrift der *Tabula S* anwendet, die normal liebende *E* Liebe zu *Y* und ebenso *I* (die normal hassende Seele) Hass gegen *Z* hat, und dass jede Kombination von Gedanken, die in *Z* oder in welche *Z* fällt, falsch ist.

9. Ursprünglich wollte *Lull* schwerlich über die Figuren *A, S, T, V, X, Y, Z* hinausgehen. Dafür spricht, dass er diese Titelbuchstaben selbst wieder als Elemente von Kombinationen behandelt, woraus sich ihm eine neue Figur ergiebt, die in 28 *cameris* die Kombinationen *AA, AS, AT...*, *SS, ST...* enthält, und dass er diese die *Figura demonstrativa* nennt, als wenn darin die ganze *ars demonstrativa* enthalten wäre. Der Name *Figura nona* für sie darf nicht befremden, da die *Figura elementalis*, dieser Anhang zu *Figura T*, mitgezählt wird. (Die *Figura T'* nicht, die gewiss viel späteren Ursprungs ist). Je mehr aber Ernst gemacht wurde mit der Durchführung dieser *termini*, desto mehr musste sich die Einsicht aufdrängen, dass am Ende nicht alle Erkenntnisse sich in die Sätze zusammendrängen liessen, die in den bisher betrachteten 633 oder, wenn man die 28 hinzuzählt, 661 Kombinationen enthalten waren. Es scheint, als wenn sich dies zuerst gezeigt habe, als *Lull* daran ging, nach seiner neuen Methode die Fakultäts-Wissenschaften zu bearbeiten. Da wurden die drei Figuren entworfen, die sich als Principia Theologiae, Philosophiae und Juris, von ausführlichen Kommentaren begleitet, in dem ersten Bande der Opp. finden. Jede dieser Wissenschaften wird auf sechzehn Prinzipien reduziert (die Theologie auf *divina essentia, dignitates, operatio, articuli, praecepta, sacramenta, virtus, cognitio, dilectio, simplicitas, compositio, ordinatio, suppositio, expositio, prima intentio, secunda intentio*; die Philosophie auf *prima causa, motus, intelligentia, orbis, forma, materia prima, natura, elementa, appetitus, potentia, habitus, actus, mixtio, digestio, compositio, alteratio*; das Jus auf *forma, materia, jus compositum, jus commune, jus speciale, jus naturale, jus positivum, jus canonicum, jus civile, jus consuetudinale, jus theoricum, jus practicum, jus nutritivum, jus comparativum, jus antiquum, jus novum*), die, mit den Buchstaben *B—R* bezeichnet, in drei grossen Triangeln je 136 Kombinationen geben, die der Kommentar ausführlich bespricht. Die Prinzipien der Medizin folgen einem anderen Schema. Sie werden als ein Baum dargestellt, dessen Wurzel die vier *humores* bilden, aus dessen Stamm vermöge der vier Prinzipien Wärme, Trockenheit, Kälte und Feuchtigkeit die natürlichen (gesunden) und unnatürlichen (krankhaften) Erscheinungen abgeleitet werden.

10. Wenn nun aber in einer so grossen Zahl von Figuren dieselben Buchstaben stets neue Bedeutung bekommen, so mussten Massregeln ergriffen werden, um Verwechslungen zu verhüten. Wie später *Descartes* zur Bezeichnung der verschiedenen Potenzen, so führt hier *Lull*, um die Buchstaben und Kombinationen der verschiedenen Figuren zu unterscheiden, Zahlen als Indices ein. Die der *Figura S* bekommen gar keine, die der *Figura A* werden A^1, B^1, C^1 u. s. w., die der

Figura T als B^2, C^2 ..., die der *Figura V* als A^3, B^3 u. s. w., die der *Figura X* als A^4, B^4 u. s. f., die der *Figura Theologiae* mit A^5, B^5 ..., die *principia Philosophiae* als A^6, B^6, C^6 u. s. w., die *principia Juris* endlich als A^7, B^7, C^7 u. s. f. bezeichnet. Dass für die *termini* der *Figura T'* ein Punkt an die Stelle des Zahl-Index tritt, ist einer der Gründe, aus dem man annehmen muss, dass dieselbe später eingeschoben wurde. Noch später steigt die Zahl der Figuren auf sechzehn; und da also Buchstaben zur Bezeichnung derselben nicht mehr da sind, so muss nach einem anderen Mittel gesucht werden. Unter den *titulis* kam ein *T signatum (T')* vor, demgemäss wird jetzt *V'* zum *titulus Figurae Juris*, *X'* bezeichnet die *Figura Theologiae*, *Z'* die *Figura Philosophiae* und *A'*, *S'*, *Y'*, die noch verfügbar bleiben, dienen zur Bezeichnung dreier, bisher noch nicht erwähnter Figuren. Zuerst *Figura A'* oder *Influentiae* ist ein blauer Triangel, dessen drei Spitzen die *termini B influentia, C dispositio, D diffusio* entsprechen, welche den umgebenden Ring in drei Teile teilen. Mit *Y'* wird die *Figura Finium* oder *finalis* bezeichnet, die einen in sechs, mit den Buchstaben *B—G* bezeichnete Teile zerlegten Ring zeigt, in dem *C conveniens* blau, *E inconveniens* roth, *G partim sic partim sic* aus beidem gemischt ist, und *B* eine blaue, *D* eine rothe, *F* eine gemischte Kombination von *terminis* der früheren Figuren darstellt; an dieser Figur, sowie an einer Variation derselben *(Secunda Figura finalis)* soll man sich bei allen Untersuchungen orientieren können. Die *Figura S'* endlich oder *Figura Derivationum* weist darauf zurück, dass die Grammatik zu der Erfindung der ganzen Kunst nicht wenig beigetragen hat. Dreizehn Abteilungen eines Ringes mit den Silben *re, ri, ans, us, le, tas, nus, do, ne, er, in, prae* bezeichnen die wichtigsten etymologischen Formen. *Magnificare, magnificabile* und *magnitudo* stehen zu einander in dem Verhältnis des *re, le* und *do* u. s. w. Nur die *Figura elementalis*, die ganz wie die übrigen Figuren auch eine zweite Figur erhält, bleibt, da die sieben letzten Buchstaben des Alphabets schon zwei Mal als Titelbuchstaben gedient hatten, ohne einen solchen. Ebenso wenig erhält einen eigenen Titelbuchstaben die *Figura universalis*, zu welcher als der sechzehnten endlich *Lull* alle die bisher durchgenommenen verbindet. Sie zeigt die zum Kombinieren gebrauchte Rotationsmethode in ihrer grössten Ausdehnung. Er konstruiert nämlich einen metallenen Apparat, dessen Mitte durch eine runde Scheibe gebildet wird, um die sich nun die verschieden gefärbten Ringe drehen lassen. Die unbewegliche Scheibe ist blau, und enthält als *Figura A'* (d. h. *influentiae*) den Triangel *B C D*. Da aber um der Kombination willen der nächste, die Scheibe umgebende Ring dieselben drei *termini* enthält, und bei der Drehung der Punkt *B'* in die

Mitte zwischen *B* und *C* des ruhenden Triangels gelangt, so kommt in die Mitte des ganzen Apparats ein Hexagramm zu stehen, dessen vorspringende Ecken die Reihe *B B'*, *C C'*, *D D'* zeigen. Die nächsten beiden, gleichfalls blauen Ringe enthalten die Buchstaben der *Figura Finium Y'*; es sind ihrer zwei, um durch Drehen des einen die möglichen Kombinationen der *termini* dieser Figur hervorbringen zu können. Aus demselben Grunde ist die *Figura S'* oder *Derivationum*, die darauf folgt, ebenfalls in zwei Ringen repräsentiert, die, grün gefärbt, in ihren dreizehn Abteilungen die eben angegebenen Silben enthalten. Es folgen abermals zwei gleiche Ringe, jeder in vier verschieden gefärbte Teile zerlegt: die *Figura elementalis*, die keinen Titelbuchstaben hatte. Die beiden darauf folgenden Ringe sind in vierzehn Abteilungen geteilt, deren jeder einer der Titelbuchstaben zugewiesen ist, so dass sie also nicht einen *terminus*, sondern eine ganze Figur repräsentiert, und also die *Figura elementalis* hier ausfällt. Die Farben wechseln hier ab. Dass *Z* rot, dass *V* rot und blau gemischt erscheint, ist leicht, schwerer zu erklären aber, warum *T'* rot, *S'* grün erscheint u. dgl. Nun folgen Ringe, die in sechzehn Abteilungen geteilt die Buchstaben *B—R* zeigen. Er hält es nicht für nötig, dieser Ringe so viele anzuwenden, dass auf jede Figur, die sechzehn *termini* hat, zwei Ringe kommen. Vier scheinen ihm zu genügen, um sowohl die Kombinationen der zu derselben Figur gehörenden *termini*, als auch die verschiedener Figuren zu bewerkstelligen. (Übrigens musste dies dem *Lull* zeigen, dass es kein glücklicher Gedanke war, in der Figur *I* die Buchstabenreihe mit *A* zu beginnen anstatt mit *B*).

11. In der Form, welche die *Lull*sche Prinzipien- und Wissenschaftslehre in dieser *Figura universalis* erhalten hat, stimmt sie nicht nur mit dem, was die ars compendiosa, die lectura dazu (beide in Bd. I) und andere Schriften ähnlichen Inhaltes gelehrt hatten, ganz gut zusammen, sondern hat sie auch ihre grösste Abrundung erhalten. Deswegen scheint die ars demonstrativa und die introductoria dazu als eine wichtigere Quelle seiner Lehre angesehen werden zu müssen als andere Schriften, in denen sich freilich dadurch, dass die Zahl der elementaren *termini* geringer ist, einfacher erscheint. Dies gilt vornehmlich von der ars inventiva veritatis (Bd. 5), mit der die tabula generalis und die sich dieser anschliessenden Werke ziemlich übereinstimmen. Die wesentlichsten Abweichungen von dem Früheren sind diese: die bisher *A* genannte Figur heisst hier die erste, sie verliert ihre letzten sieben *termini* und bildet einen Ring von nur neun Kammern mit den unveränderten *terminis B—K;* dabei wird, abermals sehr verkürzt, die *tabula derivationum* damit verbunden und der Grundsatz festgehalten, dass jedes Prinzip als *tivum* (hiess früher *ans*)

bile und *are* gedacht werden müsse. (*H* als *tivum virtuificativum,* als *bile virtuificabile,* als *are virtuificare).* Was bisher *Figura T* hiess, wird jetzt meistens nur als zweite Figur citiert; sie verliert das blaue und schwarze Dreieck; es bleiben ihr also nur neun *termini,* die nicht mehr ihre alten Buchstaben behalten, indem jetzt *B, C* und *D* dem grünen Triangel zukommen und die früheren *E, F* und *G* ersetzen, *E, F* und *G* dagegen als Winkel des roten Dreiecks, d. h. als *principium medium* und *finis* erscheinen, was früher *I, K* und *L* gewesen war, endlich aber *H, I* und *K* als dem *triangulum croceum* gehörig, die früheren Buchstaben *L, M, N* verdrängen. Eine dritte Figur giebt die möglichen Kombinationen der neun Buchstaben, welche weil jetzt die Wiederholungen (*B B, C C, D D* u. s. w.) weggelassen werden, ein Dreieck nur von 36 Kammern bilden (in denen also z. B. *B C* viererlei vertreten kann: *bonitas* und *magnitudo, bonitas* und *concordantia, differentia* und *magnitudo, differentia* und *concordantia).* Lässt sich nun für diese Vereinfachungen vieles sagen, indem dadurch u. a. Begriffe wie *deus, dubitatio* u. s. w. aus der Reihe der Verhältnisse herausgebracht sind, und nun die *Figura T* wirklich nur derartige *termini* enthält, so muss man es dagegen als einen sehr unglücklichen Einfall ansehen, dass um die eben angedeutete Zweideutigkeit in *B C* zu vermeiden, anstatt des früheren Gebrauchs der Indices, jetzt wenn ein *terminus* der ersten Figur angehört, er unverändert bleibt, wenn aber der zweiten *(T),* vor seinen Buchstaben ein *T* gesetzt wird, so dass also, wenn die eben angeführte Kombination heissen soll *bonitas et magnitudo,* sie *B C* geschrieben wird, wenn aber *bonitas et concordantia,* nicht etwa *B C',* sondern *B T C,* als wenn es sich um eine Kombination von drei Elementen handelte. (Die Bezeichnung durch Indices hat so viel Vorzüge vor dieser, dass man zweifelhaft werden kann, ob nicht, was hier als eine spätere Vereinfachung des Komplizierteren dargestellt wird, vielmehr der primitivere Zustand des Systems gewesen ist. Abgesehen davon aber, dass als die tabula generalis geschrieben wurde, *Lull* schon achtundfünfzig, als die brevis practica tabulae generalis, sogar schon achtundsechszig Jahre alt war, wird es schwer zu glauben, er habe später zu solchen Begriffen wie *differentia, prioritas* u. s. w. die Begriffe *deus, suppositio* u. a. hinzufügen können). Unter dem Namen der vierten Figur beschreibt *Lull* in dieser Zeit einen Apparat, in welchem wirklich Kombinationen der dritten Ordnung hervorgebracht werden. Drei konzentrische, in je neun Fächer geteilte Ringe mit den Buchstaben *B—R* können, indem die zwei äusseren verschieden gedreht werden, 84 dieser Kombinationen geben. Da aber jede solche Kombination *B C D, B C E* u. s. w., indem jeder *terminus* zwei Bedeutungen hat, eigentlich aus sechs Elementen besteht, die natürlich in

20 Weisen kombiniert werden können, so ist die *tabula*, welche er auf die vier Figuren folgen lässt, aus 84 Kolonnen von je 20 Kombinationen dritter Ordnung gebildet, die aber wegen der eben getadelten unzweckmässigen Bezeichnungsweise dem grösseren Teile nach aus vier Buchstaben bestehen. (Mehr als vier bedarf er nicht, da immer alle *termini* der ersten Figur vor die der zweiten gestellt werden, und also das vorgestellte *T* auf alle folgenden Buchstaben zu beziehen ist). Von diesen Tafeln sagt *Lull*, der Philosoph müsse sie stets neben sich liegen haben (wie heutzutage der Mathematiker die Logarithmen- und trigonometrischen Tafeln), um bei jedem Problem sogleich zu wissen, in welche Kolonne es gehöre. — Zu den beiden Bedeutungen, welche hier jeder der neun Buchstaben bekommen hat, kommt dann aber bald noch eine dritte. Auch die neun *regulae investigandi*, die *Lull* sowohl in der ars inventiva veritatis, als auch in der tabula generalis und ihrer brevis practica, in der ars compendiosa sowohl, als auch in der lectura darüber erwähnt, obgleich nicht immer in gleicher Weise ableitet, zeigen die Zahl neun, und werden darum mit *B, C* ... bis *K* bezeichnet. Sie fallen, da die *investigatio* auf die Beantwortung der Fragen: *utrum? quid? de quo? quare? quantum? quale? ubi? quando? quomodo? cum quo?* ausgeht, mit diesen, und darum nahezu mit den Aristotelischen Kategorieen zusammen, die es sich denn freilich gefallen lassen müssen, dass zwei von ihnen mit demselben Buchstaben *(K)* bezeichnet werden. War also bis dahin *B bonitas* und *differentia* gewesen, so bezeichnet es auch die *prima regula investigationis* und die *quaestio utrum*, so dass die ganze Buchstabenreihe also zur *Tabula Quaestionum* wird. Auch die hauptsächlichsten Gegenstände des Denkens werden in der bei den Aristotelikern stets wiederkehrenden Abstufung: Gott, Intelligenz (Engel), Firmament, Seele u. s. w. in einer *tabula subjectorum* als Neunzahl zusammengestellt, auf die sich die regelrechte Forschung beziehe. In dieser vereinfachten Form allein wird die *Lull*sche Kunst von den späteren Kommentatoren, wie *Bruno* (s. § 247), *Agrippa von Nettesheim* (s. § 237, 4), *Bernhard de Lavinheta* und Verehrern, wie *Alsted*, *Leibnitz* u. a. berücksichtigt. Auch in den von *Zetzner* herausgegebenen Sachen erscheint sie nur so. Da sich die neueren Darsteller derselben meistens an diese Schriften zu halten pflegen, so findet man bei ihnen nur Auszüge aus ars magna et ultima und de audit. kabbal. Dies muss aber den Leser dieser Darstellungen ungerecht gegen *Lull* machen. Denn wenn man nicht weiss, wie *Lull* allmählich dazu kam, denselben Buchstaben in den verschiedenen *tabulis* verschiedene Bedeutungen beizulegen, muss es sehr willkürlich erscheinen wenn er seine Lehre damit beginnt: „*B* bedeutet Güte, Unterschied, Ob? Gott, Gerechtigkeit, Geiz“. Ferner muss es, wo die Konstruktion mit farbigen Dreiecken nicht

vorausgegangen ist, unverständlich bleiben, warum fortwährend vom *angulus viridus* die Rede ist u. s. w. Und so ist es erklärlich, dass man eilte, diese Lektüre hinter sich zu haben, um der Welt sagen zu können, man habe mit einem, wenigstens halb Verrückten zu thun. Wie die *ars magna et ult.* bei *Zetzner*, so beschäftigen sich alle Schriften im fünften Bande der gesammelten Werke in ihrem letzten Teile mit den Fragen. In der ars inventiva werden zur Lösung von 842 Fragen die Elemente angegeben, dann aber, um das Tausend zu füllen, noch 158 ohne solche Winke, *extra volumen artis,* aufgeworfen. Die tabula generalis enthält 167 gelöste Fragen, die lectura dazu verspricht tausend, bricht aber bei der 912. ab u. s. w. Dabei wird oft auf die früheren Untersuchungen zurückgewiesen, und gezeigt, wie der Beweis zu führen sei *per definitiones,* wie *per figuras,* wie *per tabulam,* wie *per regulas,* wie *per quaestiones.* Die Schriften ars amativa und arbor philosophiae amoris (im J. 1298 in Paris verfasst) heben besonders dies an der Wissenschaft hervor, dass sie als Erkenntnis Gottes Liebe zu ihm sei, und ebenso, dass Reue und Bekehrung das Wissen fördern. Sonst sind die Ansichten von der wissenschaftlichen Methode dieselben, wie in der tabula generalis. Dagegen tritt eine Modifikation hervor in der gleichfalls im 6. Bande befindlichen arbor philosophiae desideratae, so genannt, weil *Lull* hier seinem Sohn auseinandersetzt, wie aus dem Baume des Gedächtnisses, der Intelligenz und des Willens, d. h. sämtlicher Seelenvermögen, wenn er durch Glaube, Liebe und Hoffnung bewährt wird, der Baum der Philosophie erwachse, dessen Stamm *ens* ist, da sie sich nur mit dem Seienden beschäftigt, und aus dem dann neun Äste und neun Blüten hervorgehen. Mit den letzteren wird begonnen; und wie in den zuletzt charakterisierten Werken werden die neun Prinzipien der ersten und die neun der zweiten Figur, also *bonitas, magnitudo* u. s. w., *differentia, concordantia* u. s. w., ausserdem aber noch neun andere Begriffe *(B potentia, C objectum, D memoria, E intentio, F punctum transscendens, G vacuum, H operatio, I justitia, K ordo)* als die 27 *flores* angegeben. Es folgen dann als die *rami* dieses Baumes neun mit den Buchstaben *L—T* bezeichnete Gegensätze: *L ens quod est Deus et ens quod non est Deus, M ens reale et ens phantasticum, N genus et species, O movens et mobile, P unitas et pluralitas, Q abstractum et concretum, R intensum et extensum, S similitudo et dissimilitudo, T generatio et corruptio.* Dieser Entwicklung folgt dann wieder eine schematische Darstellung: vier konzentrische Ringe, in je neun Fächer geteilt, zeigen, der äusserste und der dritte die Buchstaben *B—K*, der innerste und der zweite die Buchstaben *L—T*. Durch Drehung können alle denkbaren Kombinationen zweiter Ordnung, sowohl der Elemente *B—K (flores)* und *L—T (rami)* unter sich, als auch

unter einander dargestellt werden. Freilich welche der drei *flores* je ein und derselbe Buchstabe bezeichnet, sagen die Kreise nicht; bei den *ramis* ist ein Irrtum nicht möglich. Die Schrift de anima rationali zerlegt den Stoff nach den Fragen *utrum? quid?* u. s. w. in zehn Kapitel; in dem sechs Jahre später verfassten liber de homine wird durch Weglassen der Frage *utrum* die Neunzahl gerettet. Das in demselben Jahre geschriebene Buch de Deo et Jesu Christo dagegen kehrt wieder zur Zehnzahl zurück.

12. Dass hinfort an die Stelle des eigenen Denkens das Drehen der Ringe treten solle, war sicherlich *Lulls* Absicht nicht. Ebenso gewiss aber ist, dass er sich von seiner Kunst und seinen Apparaten grossen Nutzen für die Förderung des Denkens versprach. Schon die mnemonische Unterstützung, die beide gewähren, musste bei der hohen Stellung, die *Lull* mit allen Scholastikern dem Gedächtnis einräumt, ihn für sie begeistern. Wem unter Umständen zwar *voluntas odiens*, nie aber *memoria obliviens* mit Gesundheit der Seele vereinbar ist, wie ihm, der muss sich interessieren für eine Kunst, die mindestens eine *ars recolendi* ist. Die seinige aber ist in der That mehr. Sie leistet nämlich zweitens, was alle topischen Schemata leisten, von den Winken des *Cicero* an bis auf die Schablonen, nach denen Predigten disponiert werden: es werden dadurch Gesichtspunkte gegeben, unter denen der Gegenstand zu betrachten ist. Er selbst zeigt nun, wie ausserordentlich gross die Zahl der Gesichtspunkte ist, die sich ergeben, wenn man z. B. bei der Frage, ob es möglich sei, dass es einen guten- und einen bösen Gott gebe, die tabula instrumentalis zu Hilfe nehme, und nun frage, in welchem Triangel derselben die zu erörternden Begriffe liegen, weil sich da finden werde, dass in allen fünf, so dass der Gegenstand mit allen darin gegebenen Begriffen zu vergleichen sein wird; ja dass dies nicht ausreiche, weil man auf die *Figura A* gewiesen werde u. s. w. Kurz er hat Recht, wenn er sagt, seine Kunst sei eine *ars investigandi*. Aber noch mehr nimmt er für sie in Anspruch. Die Schwierigkeit, ja die scheinbare Unmöglichkeit einiges zu vereinigen, hat oft seinen Grund nur darin, dass nicht beides auf sein eigentliches Prinzip zurückgeführt ist, wo es sich als eins erweisen könnte. Wie wenn zwei weit von einander stehende Bäume zugleich kranken, der, welcher entdeckt hat, dass sie aus einer Wurzel hervorwachsen, dies für notwendig, ein anderer für einen Zufall oder ein Wunder halten wird, so werden nach *Lull* eine Menge von Schwierigkeiten leicht gelöst, wenn man nicht bei dem vielleicht widersprechend erscheinenden Faktischen stehen bleibt, sondern sich fragt, worin hat dies und worin das andere seinen letzten Grund und sein Prinzip? Findet sich, dass warum das eine und wovon das andere die notwendige Folge, eins ist,

so ist die Unbegreiflichkeit verschwunden. Zu diesen Beweisen *ex aequiparantia* wie zu vielen anderen führt nur die Prinzipienlehre, die also eine *ars demonstrandi* ist. Ja da alle anderen Wissenschaften bei ihren Beweisen von gewissen nicht weiter bewiesenen Vordersätzen ausgehen, die eine andere Wissenschaft nicht statuiert, so bleibt der Anschein, als wenn die verschiedenen Wissenschaften auf keinem festen Grunde ständen oder sich widerlegten, so lange bestehen, als nicht aus den Prinzipien alles Wissens die scheinbar entgegengesetzten der verschiedenen Wissenschaften abgeleitet sind. Da aber das Beweisen nur zu dem, was wir wissen, die Begründung hinzufügt, so ist auch damit noch nicht die eigentliche Stellung der Wissenschaftslehre erschöpft. Sie lehrt uns auch solches, was wir bisher nicht wussten, ist *ars inveniendi*. Die blosse Erfahrung, dass oft eine ganz zufällige Kombination zweier Gedanken den Geist auf ganz neue Bahnen bringt, blosse Einfälle oft zur Erkenntnis tiefer Wahrheiten führen, musste es ratsam machen, jeden Gedanken wo möglich mit allen zu kombinieren. Hinwiederum kommt es oft vor, dass eine Gedankenverbindung zulässig ist, wenn ihr ein, unzulässig, wenn ein anderes Prädikat beigelegt wird (man denke an Sätze, wie: der Ziegenhirsch ist ein Widersinn, und: er existiert). Die Bezeichnung mit Buchstaben angewandt, und man wird sogleich finden, dass eine Kombination, in der das Zeichen *Z* (Falschheit) vorkommt, nicht mit einer anderen verbunden werden kann, in der das Zeichen *Y* (Wahrheit) sich findet. Es ist wie mit den Rechnungen, die man als falsch erkennt, wenn sie auf eine imaginäre Grösse hinausführen. Bedenkt man endlich, wie vieles erst berechnet werden kann, seit man das Ausziehen von Wurzeln höherer Grade auf eine Division reduziert hat, an die sich das Nachschlagen in den Logarithmentafeln anschliesst, so wird man sich erklären können, wie *Lull* von einem Kombinieren von Zeichen und Aufsuchen der gefundenen Formel in den tabulae so Grosses hoffen konnte. Wie wenig er übrigens gesonnen war, dem Zufall zu viel zu überlassen, wie wenig der Ansicht, dass die rotierenden Scheiben allein den Meister machen, dafür zeugen die vielen Hunderte von Beispielen in seinen verschiedenen Schriften, in denen er zu zeigen versucht, wie man zur Beantwortung von Fragen sich der Figuren zu bedienen habe. Bald zerlegt er die Frage in die in ihr enthaltenen Begriffe, und sieht nun zu, in welchen *conditionibus* sich jeder von ihnen befindet, d. h. er giebt den ganzen Beweis; so in der vierten Distinktion der ars demonstrativa, wo er zu den *Quaestionibus* übergeht, bei den ersten 38 Fragen. Bald wieder giebt er nur die Kombinationen der *tituli* an, d. h. die Figuren, vermöge deren die Lösung gefunden wird, und überlässt die Wahl der *camerae* in den Figuren dem Leser; so in den an die eben erwähnten

sich anschliessenden 1044 Fragen über Gegenstände aller Art. *Lull* verhehlt sich's nicht, dass die Reduktion alles Untersuchens und Beweisens auf diese Seelen aller Beweise dem Räsonnement ein geheimnisvolles Gewand gebe. Desto besser; denn nur den Adepten der Wissenschaft, denen, die sich gründlich mit ihr beschäftigen, will er sie leicht machen. Wie man bei den Leistungen *Lulls* immer wieder an die neuen Bahnen erinnert wird, welche später die Mathematik einschlug (nicht ohne Einfluss gerade seiner Kunst?), so kann auch an die Geheimniskrämerei erinnert werden, mit der noch ein *Fermat* seine Sätze in die Welt warf, ohne die Beweise zu geben.

§ 207.

Wie auch sonst, so zeigt sich an *Lull*, dass die Erfindung einer auf alles anwendbaren Methode schnell dahin bringt, Wissenschaften im Ganzen zu bearbeiten. Kaum Schüler geworden, tritt er schon als Lehrer auf, ein Vorspiel zu dem, was sich noch öfter wiederholt hat. Anders dort, wo der erworbene Stoff poetisch bearbeitet werden soll. Ein wahres Gedicht entsteht nicht, indem ein äusseres Schema bereit ist, dem dargebotenen Inhalt, sei er vollständig oder lückenhaft, das Ansehen eines Organismus zu geben, sondern indem, wo alle Bestandteile zusammentrafen, der Stoff sich selbst krystallisiert. Nur mit dem, was der Mensch ganz beherrscht, vermag er zu spielen; dichterisch behandeln ist ein Spielen im Gegensatz zu dem sich Abquälen und Abarbeiten des blossen Reimers. Wo die scholastischen Lehren nicht nur durch Gedächtnisreime dem Gelehrten, sondern in einem wahren Kunstwerke dem Gemüte aller, die für Schönheit empfänglich sind, nahe gebracht werden sollen, da bedurfte es eines Mannes, der, gelehrter als die Gelehrtesten seiner Zeit, mit den Kenntnissen, die ihn zu einer lebendigen Encyklopädie alles damaligen Wissens machten, poetisches Genie, mit beiden aber eine genaue Bekanntschaft der Welt verband, für die er sang. *Lull* musste, um seine Aufgabe zu lösen, der Welt entsagen; *Dante* ist durch seine rege Teilnahme an den Weltangelegenheiten um so mehr zu der seinigen befähigt worden.

§ 208.

Dante.

Fr. X. Wegele, Dantes Leben und Werke, kulturgeschichtlich dargestellt, I Jena 1852, II Heilbronn 1879. *Karl Witte*, Dante-Forschungen, Halle 1869. *Ad. Gaspary*, Geschichte der Italienischen Litteratur, I, Berlin 1885. *Fr. Hettinger*, Die göttliche Komödie, Freiburg 1880. *Ders.*, Dantes Geistesgang, Köln 1888. *G. A. Scartazzini*, Dante-Handbuch, Leipzig 1892.

1. *Durante Alighieri* (auch *Allighieri* und *Aldighieri*) ist 1265 in Florenz geboren. Durch eine ungewöhnlich frühe Liebe poetisch

angeregt, wird er (durch den Umgang mit *Brunetto Latini*, dann mit *Guido Cavalcanti?)* auf eine Poesie hingewiesen, die ihren Ursprung dem Studium der römischen Dichter, sowie der Bekanntschaft mit den Provenzalen einerseits, andererseits den Scholastikern dankt. Mit den letzteren ward er noch genauer bekannt, als er, durch den Tod der Geliebten fast haltungslos geworden, anfing sich ernstlich mit der Philosophie zu beschäftigen. Der längere Aufenthalt im Auslande mochte dazu beitragen, dass dem Heimgekehrten die Herrschaft der Partei, zu der er bis dahin gehört hatte, nicht mehr schien dem Vaterlande Heil zu bringen. Genug, zu einer Zeit, wo der Sieg des Papsttums über das Kaisertum dem Einfluss der Fremden in Italien, freilich aber auch jeder Einheit Italiens ein Ende gemacht hat, geht *Dante* zum Ghibellinentum über, und erklärt das Heil Italiens und der Welt davon abhängig, dass ein von Gott, aber nicht vom Papst eingesetzter Kaiser, möge er auch immerhin kein Italiener sein, eine starke Gewalt habe. Bei solchen Ansichten hätte er den Papst *Bonifaz* den Achten nicht haben lieben können, auch wenn derselbe nicht gegen die Partei machiniert hätte, an die sich *Dante* jetzt angeschlossen hatte. Dass er als einer der Gesandten seiner Vaterstadt im Jahre 1301 nach Rom geschickt, aber daselbst zurückgehalten worden sei, bis *Carl von Anjou* im päpstlichen Auftrage in Florenz eingezogen war, ist wie die ganze Nachricht von der Gesandtschaft unwahrscheinlich geworden. Mit vielen anderen ist er durch die Gegenpartei am 27. Jan. 1302 aus Florenz verbannt. Von da an lebte er an den verschiedensten Orten, stets hoffend, sei es durch Gewalt der Waffen, sei es durch Zurücknahme des Verbannungsdekrets, in die Heimat zurückkehren zu können, und immer wieder enttäuscht, am meisten durch die Erfolglosigkeit von *Heinrich* des Siebenten Römerzug. Nach demselben ist er in Lucca, längere Zeit bei dem *Can (grande) della Scala*, endlich bei dem *Guido von Ravenna* ein willkommener, aber sich stets als verbannter Fremdling fühlender Gast gewesen, und in Ravenna am 14. Sept. 1321 gestorben.

2. Über die Abfassungszeit von *Dantes* Schrift de Monarchia (libb. III) herrscht Streit; die einen verlegen sie in die Zeit vor 1300, andere in die Zeit um 1312, wieder andere, und zwar mit grosser Wahrscheinlichkeit, in die letzten Lebensjahre des Dichters. Sicher vor 1300, wahrscheinlich 1292 ist die Vita Nuova geschrieben welche die Geschichte seiner Liebe zur *Beatrice* darstellt. Nach der Vita Nuova wurde, gleichzeitig wie es scheint, bis zum Jahre 1308 an den beiden Werken gearbeitet, die er nicht vollendet hat, an dem Convivio (gewöhnlich Convito) in italienischer und der Schrift de eloquentia (nicht eloquio) vulgari in lateinischer Sprache. Die

letzten zehn Jahre scheint *Dante* ganz dem Werke gewidmet zu haben, das seinen Namen vor allem unsterblich gemacht hat, jener wunderbaren Commedia, die sehr früh das Beiwort der divina erhalten hat. Keines seiner Werke ist so häufig gedruckt worden, wie dieses (herausg. von *G. A. Scartazzini Milano* 1893); grundlegend für die Textkritik waren die Forschungen *K. Wittes.* Von den Sammlungen seiner übrigen Werke ist besonders die *Fraticelli*sche zu rühmen (3 Bde., Florenz 1834—1840; 2. Ausg. 1861—1862). Unter den deutschen Übersetzungen der göttlichen Komödie zeichnet sich, nicht nur durch Treue, sondern durch sehr genaue Entwicklungen der scholastischen Lehren, vor andern aus die von *Philalethes* (dem letzt verstorbenen König von Sachsen), die nach ihrer ersten Veröffentlichung in einer neuen, allen zugänglichen Ausgabe erschienen ist. Gleichzeitig mit einander (1864) erschienen die Übersetzungen *Blancs* und *Wittes.* Die letztere ist, vermehrt um einen Band Erläuterungen, bereits in dritter Auflage (1876) veröffentlicht. *Aug. Kopischs* Übersetzung ist 1882 von *Th. Paur* gründlich umgearbeitet worden. Neben ihr ist *O. Gildemeisters* Übertragung und Erläuterung rühmend zu nennen (Berlin 1888 f.).

3. Der Faden, an den *Dante* in seinem Gedicht seine Lehren anreiht, ist ein Gang durch Hölle, Fegefeuer und Paradies, deren jedem ein Dritttheil des Gedichtes gewidmet ist. Dabei werden aber nicht nur *Dantes* eschatologische Ansichten, sondern ebenso seine politischen, dogmatischen, philosophischen entwickelt; wie er denn selbst ausdrücklich in seinem Dedikationsschreiben sagt, sein Gedicht habe mehr als einen Sinn. Mitten im Walde der Verirrungen, wo die Hauptleidenschaften walten, Fleischeslust, Stolz und Geiz, welche drei nach den grössten scholastischen Theologen den Sündenfall veranlassten, tritt als Werkzeug der Gnade *Virgil* an den Dichter heran, und führt ihn zuerst in die Unterwelt, die als ein Trichter gedacht wird, dessen Spitze mit dem Mittelpunkt der Erde und dem Schwerpunkt des Höllenfürsten zusammenfällt, und von dessen einzelnen Stockwerken das erste (der *Limbus)* den frommen Heiden und ungetauften Kindern bestimmt ist, die folgenden aber den Wohnsitz je einer Sünderart bilden. Der Besuch derselben, sowie das Gespräch teils mit seinem Führer, teils mit einzelnen der Verdammten, lässt den Dichter zeigen, dass die Steigerung der Strafen Schritt hält mit dem Grade der Verschuldung, wobei der Aristotelische Massstab zur Vergleichung dient. Zugleich nimmt er Veranlassung, sich über die Zustände und leitenden Persönlichkeiten seines Vaterlandes auszusprechen, und seine Klagen darüber laut werden zu lassen, dass durch weltlichen Besitz und weltliche Macht die Kirche dem Verderben preisgegeben sei. Als die allerstrafbarsten Verbrecher,

im tiefsten Abgrunde der Hölle erscheinen die, durch deren Verrat Christus, der Gründer der Kirche, und *Cäsar*, der Gründer des Kaiserreichs gemordet worden, *Judas* und *Brutus*. Ihr Verrat ist gegen das gerichtet, was die irdische Glückseligkeit und himmlische Seligkeit bedingt; sie verdienen daher die grösste Unseligkeit.

4. In dem zweiten Teil des Gedichts wird der Gang auf und um den Berg der Läuterung beschrieben, dessen Basis der Gegenfüssler des Höllenschlundes ist, und auf dessen höchster Spitze sich das irdische Paradies befindet. Nicht nur die kirchliche Lehre von der Läuterung nach dem Tode wird hier durchgeführt, sondern auch gezeigt, wie die Sündhaftigkeit der Menschen die Schuld trägt, dass die Glückseligkeit auf Erden nicht erreicht wird. Auch hier ist *Virgil*, das Symbol der aus der Vernunft ohne Hilfe der Offenbarung geschöpften Weisheit, der Führer. Sie vermag zu zeigen, dass nur Busse zum Ziel führen kann, und dass alle Sünden nach einander abgethan, das Sünderzeichen auf der Stirn gelöscht sein muss, ehe das höchste Ziel irdischer Glückseligkeit erreicht ist. Rund um den Berg gehende Vorsprünge mit je höher der Berg wird, um so kleinerem Durchmesser, sind der Schauplatz der Abbüssungen für die sieben Todsünden. Erst in der grössten Nähe des Ziels wird *Virgil* durch den *Statius* abgelöst, in dem man das Symbol der schon durch das Christentum geheiligten Philosophie sehen muss. Dass irdische Paradies auf der höchsten Spitze der Erde zeigt in einer erhabenen Vision, wie die höchste irdische Glückseligkeit nur dadurch erreicht werden kann, dass die Kirche (Wagen) an das Kaisertum (Baum) sich anlehnt, dass aber das, wenn auch gut gemeinte, so doch verderbliche Geschenk weltlichen Besitzes an die Kirche ein Hauptprund sei, warum das Verhältnis von Kirche und Staat und alles Wohlsein auf Erden gestört worden.

5. *Virgil*, schon vor *Dante* als Repräsentant alles menschlichen Wissens verherrlicht, ihm, dem Ghibellinen, als Verherrlicher des Kaisertums, endlich dem Schriftsteller als stilistisches Muster teuer, kann höchstens bis dahin leiten, wo die Symbole der Erkenntnis und des Kaiserreichs zu finden sind. In das himmlische Paradies, dem der dritte Teil des Gedichtes gewidmet ist, führt, ähnlich wie in des *Alanus* Anticlaudian (s. oben § 170, 5), die wandernde Seele eine andere Figur. *Beatrice*, der früh geschiedene Gegenstand seiner Knaben- und Jünglingsliebe, die vor allen Frauen zu verherrlichen er einst gelobt hatte, tritt hier als Symbol der durch offenbarende Gnade mitgeteilten höchsten Weisheit, der Theologie auf, und zeigt den Weg zu den Wahrheiten, die über die Vernunft hinausgehen. An ihrer Hand und unter ihrer Leitung erhebt sich der Dichter über die Erde hinaus, und durchwandert die von den drei Hierarchieen übermenschlicher Wesen

beherrschten neun himmlischen Kreise. Die Beschreibung des Weges giebt Veranlassung, nicht nur die kosmischen Ansichten seiner Zeit zu entwickeln, sondern auch die zu beurteilen, an deren Seligkeit und Heiligkeit *Dante* nicht zweifelt, endlich aber auch das Verhältnis zwischen dem thätigen und kontemplativen Leben zu erörtern. Auf dem Wege, der mit einem flüchtigen Anschauen der Dreieinigkeit seinen Schluss erreicht, werden zugleich die intrikatesten theologischen und philosophischen Fragen erörtert.

6. Aussprechen, dass *Dante* nichts, oder doch nur sehr weniges vortrage, was man nicht bei *Vincenz von Beauvais, Albert, Thomas* und *Bonaventura* findet, heisst nicht ihn tadeln. Der ihm angewiesenen Stellung gemäss darf nur von ihm gefordert werden, dass diese Lehren so in sein Herzblut übergegangen sind, dass er sie zu reproduzieren und so darzustellen vermöge, dass sie aufhören Eigentum der Schule zu bleiben. Dies geschieht nun, indem er die scholastischen Lehren der Schul- und Kirchensprache entkleidet, weiter aber so, dass er ihnen eine Form giebt, in der sich nicht nur Gelehrte, sondern Geschäftsmänner, Ritter, Frauen, ja der gemeine Mann für sie begeistern kann: die poetische. Diese Form ist bei ihm nicht, wie etwa bei *Bonaventura*, falls dieser der Verfasser ist, die der gereimten sententiae sententiarum (s. oben § 197, 3), ein zu mnemonischen oder anderen Zwecken umgehangenes Gewand; sondern wirkliche Poesie und Scholastik durchdringen sich in *Dante* so, dass er in seinem Convivium seine Liebesgedichte rhetorisch zerlegt und scholastisch kommentiert, ohne dies als Versündigung an seinen Gedichten anzusehen, und wieder in seiner göttlichen Komödie die eigensten, bei jedem anderen trockenen Arkana der scholastischen Philosophie, bis in ihre syllogistischen Argumentationen hinein, in die bald erschütternde, bald anmutige Beschreibung einer Weltreise verwandelt. Dabei macht das Gedicht nicht den frostigen Eindruck einer Allegorie, wie z. B. der Anticlaudianus, sondern es ist, wenn man auch ganz bei Seite lässt, das *Virgil, Statius, Beatrice, Mathilde* noch etwas anderes bedeuten als diese Personen, nicht nur durch den bezaubernden Klang der Rede, sondern auch sonst ein anziehendes Gedicht, ein Dichterwerk ersten Ranges. Nur die absolute Herrschaft über den Stoff konnte eine solche poetische Verklärung desselben möglich machen.

7. Dass von denen, an die sich *Dante* vor allen anlehnt, *Albert* besonders in der Physik, dagegen *Thomas* in der Politik und Theologie, neben beiden der Doctor *Seraphicus* als seine Meister erscheinen, ist nach dem, was oben über beide gesagt worden (§ 203, 9), nicht zu verwundern. Unter den Naturwissenschaften scheint dem *Dante* keine geläufiger zu sein als die Astronomie. Die Zeitbestimmungen

in seinem Gedicht zeigen, wie bekannt ihm die jeweiligen Konstellationen waren; auch lässt er es nicht an Ausfällen gegen den verdorbenen Kalender fehlen. Die damals noch allgemein angenommenen neun Himmelskreise, von denen sieben den Planeten, der achte den Fixsternen angehört, während der neunte das *primum mobile* ist, und die sich innerhalb des überräumlichen Empyreums bewegen, werden von *Dante* nicht nur, wie oben bemerkt wurde, mit den drei Hierarchieen des Areopagiten (s. § 146) so zusammengestellt, dass der unterste (Mondes-) Kreis einen Engel, der oberste *(primum mobile)* einen Seraph zum Beweger hat, sondern im Convivium — wo *Dante* übigens sowohl vom Areopagiten als von *Gregor d. Gr.* in der Reihenfolge der Engel abweicht — auch mit den Künsten und Wissenschaften des *trivium* und *quadrivium.* Obgleich dem *Dante,* wie jenen Scholastikern, in physikalischen Lehren *Aristoteles* die höchste Autorität ist, so verlässt er ihn doch, wo sie von ihm abweichen. Die Ewigkeit der Materie gilt ihm als Irrtum. Der erste Stoff ist ihm geschaffen, nicht ohne alle Form, denn ein Wirkliches ohne alle Form ist ein Widerspruch; aber die erste Materie hat zu ihrer Form die Unförmlichkeit, so dass also die von vielen Scholastikern im Sechstagewerk gemachte Unterscheidung der *creatio (confusio), dispositio* und des *ornatus* von ihm adoptiert werden kann. Wie hinsichtlich des niedrigsten, so weicht auch hinsichtlich des höchsten physikalischen Begriffs *Dante* mit seinen grossen Lehrern vom *Aristoteles* ab: die Seele ist nicht bloss Form eines Leibes, sondern ist Substanz, kann darum ohne Leib existieren. Freilich nur vorübergehend; denn der Drang sich zu beleiben bleibt ihr, der teils die Scheinkörper der Zwischenzeit, teils den Auferstehungskörper erzeugt.

8. In der Politik erscheint *Dante,* wo es sich um die Prinzipien handelt und nicht bloss um Tagesfragen, als strenger Thomist. Den gleichnamigen Werken des *Thomas* und des *Aegidius Colonna* (s. oben § 203, 9; § 204, 4) dankt er am meisten. Das Ziel des Menschen ist eine doppelte Glückseligkeit, eine irdische und himmlische. Zu der ersteren weist Vernunft *(Virgil)* den Weg, und die aus ihr stammenden, moralischen und intellektuellen Tugenden langen zum Erreichen desselben aus. Nichts fördert sie mehr als der Friede; die Anstalt zur Erhaltung desselben ist der Staat; weil Teilung der Gewalt den Staat schwächt, deswegen muss er Monarchie sein. Von diesen Thomistischen Sätzen geht nun *Dante* weiter: Nicht nur unter den Unterthanen eines Fürsten, sondern auch unter Fürsten kann Streit entstehen; also bedürfen wie jene, so auch diese wieder eines Monarchen über sich. Dies führt auf eine Universalmonarchie, auf einen Fürsten über den Fürsten, d. h. auf einen Kaiser. In seiner Monarchie sucht *Dante* in den drei Büchern die drei Gedanken durchzuführen: dass

ein Kaisertum sein muss, dass Rom aus Gründen der Profan- wie der heiligen Geschichte Anspruch darauf machen kann, Centrum desselben zu sein, endlich dass der Kaiser es durch Gott, und nicht durch die päpstliche Ernennung ist. Der Kaiser als der Lehnsherr aller Fürsten ist, wenn anders der Papst überhaupt Land besitzt, es auch vom Papst. — Unterschieden von der irdischen Glückseligkeit ist die himmlische Seligkeit. Zu dieser reichen die erworbenen Tugenden nicht aus; es bedarf der eingegossenen theologischen, deren wir nur durch Offenbarung und Gnade (*Beatrice*) teilhaft werden. Die Anstalt, zu diesem Ziele zu führen, ist die Kirche, deren Leitung nicht dem Kaiser, sondern dem Papst übergeben ist. Es ist Todsünde, sich, wie *Cölestin* das gethan hat, der Pflicht der Kirchenleitung zu entziehen. Je mehr das Papsttum nur die geistliche Herrschaft, geistliche Mittel dazu u. s. w. im Auge behält, um so grösser und herrlicher steht es da. In dieser Stellung fordert es mit Recht, dass auch der Kaiser sich vor dem geistlichen Vater beuge. Mit demselben Zorn, mit dem *Dante* die Verweltlichung des päpstlichen Stuhles tadelt, brandmarkt er die Vergewaltigung des (ihm doch verhassten) Papstes *Bonifaz* durch die weltliche Macht. Das, was einmal in der Weltgeschichte in all seiner Herrlichkeit sich gezeigt hatte (s. § 152), ein Regent der Christenheit, der Lehnsherr und zugleich geliebtester Sohn der römischen Kirche war: das ist, wonach sich *Dante* sehnt, wie sich *Plato* nach einer wahren Republik gesehnt hatte; das ist es, was zu hoffen er nicht aufgiebt, wenn er auch hinsichtlich der Träger dieser seiner Hoffnung gewechselt hat.

§ 209.

Schlussbemerkung.

War die Philosophie (§ 3) einer Zeit nur das ausgesprochene Geheimnis der Zeit, so führt das Popularisiren derselben sie ihrem Ende entgegen: Je mehr ein Geheimnis wissen, desto weniger ist es eins; was viele oder gar alle wissen, ist als allbekannt trivial, und nicht mehr auszeichnendes Eigentum der Weisen. Wie die Sophisten (s. oben § 62) durch Popularisieren die vorsokratische, wie *Cicero* (s. oben § 106) eben dadurch die ganze klassische, wie im achtzehnten Jahrhundert die Popularphilosophie alle vorkantische Philosophie zu etwas Abgemachtem und Abgethanem machten, ebenso wird, seit es zu einem leicht erlernbaren Kunststück gemacht ist, die Mysterien der scholastischen Philosophie sich anzueignen, oder seit gar ein Schwelgen in wohltönenden Terzinen in die Lehren der Aristoteliker einweiht, dem gründlichen Forscher die Vermutung nahe gelegt sein, dass die Philosophie doch noch anderes und mehr sein müsse. Die abschliessende,

darum aber auch negative Rückwirkung der popularisierenden Thätigkeit auf die Schulweisheit lässt die Repräsentanten der letzteren, die Thomisten, den Lullisten zürnen, die das Latein so vernachlässigen und Schülern des *trivium* die Arkana der Theologie vortragen, und lässt manche Neuere in *Dante* den Beginner einer neuen Periode begrüssen. Richtiger sahen die, welche sein Lied den Schwanengesang einer abgelaufenen nannten.

III.

Die Verfallperiode der Scholastik.

§ 210.

Warum in dem Kulminationspunkt der Scholastik ihr Verfall beginnt, das erklärt sich schon aus ihrer welthistorischen Stellung. Das Hineinnehmen der Aristotelischen Lehre in die von der Kirche geehrte Scholastik ward (s. § 180) als Gegenbild zu den Kreuzzügen bezeichnet. Wie in diesen dem ersten glorreichen und romantischen Zuge die späteren folgten, bei denen das religiöse Bedürfnis blosser Nebengrund, wenn nicht gar Vorwand war, nur für die unwissende Masse es sich noch um das heilige Grab, bei den klarer Blickenden um Schwächung der kaiserlichen Macht, um Eroberung Konstantinopels, um vorteilhafte Handels- und andere Verträge handelte, so dass zuletzt ein von muselmännischen Ideen infizierter Kaiser, ein im Bann stehender anerkannter Feind der Kirche, auf dem Wege des Vertrags mit den Ungläubigen Jerusalem wieder gewinnt, während der wirklich fromme, als Heiliger verehrte König von Frankreich als ein Reaktionär erscheint, der vergeblich für eine verlorene Sache kämpft, gerade so muss auch in dem Diagramm jenes Ganges, der Entwicklung des scholastischen Aristotelismus, die von *Albert* eroberte, von *Thomas* behauptete, von *Dante* gefeierte Herrschaft des Glaubens über die Weltweisheit sich als vorübergehende erweisen. Parallel dem, dass zuletzt die Kreuzzüge, anstatt die Zwecke der Kirche zu fördern, nur neue weltliche Schöpfungen ins Leben rufen und die weltlichen Interessen befriedigen, muss aus der Unterwerfung des heidnischen Weltweisen unter das Dogma eine Philosophie sich entwickeln, welche dem Dogma den Dienst aufsagt.

§ 211.

Ganz abgesehen aber von jenem Parallelismus lässt sich erklären, warum das Hineinnehmen des Aristotelismus in die Scholastik den kirchlichen Charakter derselben gefährden musste. Was der Kirche unverfänglich schien, dass *Aristoteles* für die Wahrheit ihrer Lehre zeuge, ist, genauer betrachtet, eine für sie sehr bedenkliche Sache.

Offenbar wird die Glaubwürdigkeit dessen, der zum Zeugen aufgerufen wird, höher gestellt als dessen, für den gezeugt wird; und wer sich gewöhnt zu fordern, dass *Aristoteles* und seine Kommentatoren für die Kirchenlehre Gewähr leisten, ist nicht sicher davor, statt des Zeugnisses des heiligen Geistes vor allem nach dem Zeugnisse des Geistes zu suchen, der dem *Aristoteles* seine Schriften, den Arabern ihre Kommentare eingab. Dieser Geist war der der Weltbewunderung, ja Weltvergötterung gewesen; und das Beispiel des *Albert* und *Thomas* zeigt, wie frühe schon das Studium jener Weltweisen dahin bringt, sich für die Welt, die sinnliche wie *Albert*, die sittliche wie *Thomas*, zu interessieren. Wird die Bekanntschaft mit diesen Weltweisen noch genauer, und steigt damit die Ehrfurcht vor ihnen, so ist unvermeidlich: ein gesteigertes Verlangen, die Welt zu erkennen und in ihrem wissenschaftlichen Erfassen Befriedigung zu finden. Der jüngere Zeitgenosse des *Albert*, *Roger Bacon* beweist dies. Nicht fähig wie jener, den Zwecken seines Ordens seine naturwissenschaftlichen Liebhabereien zu opfern, hat er vielmehr dem Studium der Weltweisheit, und mehr noch dem Erforschen der Welt selbst, zuerst sein Vermögen, dann sein friedliches Zusammenleben mit seinen Ordensgenossen, endlich seine Freiheit zum Opfer gebracht. Man kann sich manchmal des Lächelns nicht erwehren, wenn man sieht, wie künstlich dieser personifizierte Wissensdurst sich selbst oder seine Leser oder auch beide zu überreden sucht, alles Wissen interessiere ihn nur um kirchlicher Zwecke willen. Niemand hat es ihm geglaubt. Die Nachwelt nicht, die ihn darum von den bisher betrachteten Scholastikern zu trennen pflegt, die Mitwelt nicht, die ihm als einem weltlich Gesinnten misstraute.

§ 212.

Roger Bacon.

Emile Charles, Robert Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, Paris 1861. *K. Werner*, Die Psychologie, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre des Rog. Bac., Wien 1879. *Ders.*, Die Kosmol. u. allgem. Naturl. des Rog. Bac., Wien 1879.

1. *Rogerus Baco,* einer wohlhabenden englischen Familie angehörig, ist im J. 1214 in Ilchester geboren, hat zuerst in Oxford das *trivium* durchgemacht und dabei durch angestrengten Fleiss sich ausgezeichnet. Dann begab er sich nach Paris, wo er sich ganz dem Studium der Mathematik *(quadrivium)* hingab, an welches sich das der eigentlichen Fakultätswissenschaften, der Medizin, des (namentlich des kanonischen) Rechts, endlich der Theologie anschloss. Mit dem Doktorhute geschmückt kam er nach Oxford zurück, und ist wohl erst dann in den Franziskaner-Orden getreten. Es geschah auf den Rat des gelehrten Bischofs von Lincoln, *Robert Grossetête,* eines der wenigen

Männer, vor denen *Roger* Hochachtung zeigt. Ausser den Büchern war Umgang mit berühmten Gelehrten, Unterricht, den er armen Jünglingen gab, besonders aber physikalische Experimente, seine Beschäftigung. Die letzteren zehrten allmählich sein ganzes Vermögen, gegen 2000 Pfd., auf; und gerade wie der von ihm hochverehrte Picarde *Petrus de Mahancuria* muss er fortwährend erfahren, wie Geldmangel die Fortschritte der Wissenschaft hindert. Dazu kam noch, dass namentlich seit dem Tode seines Gönners *Grossetête* (1253) sein ganzes Treiben dem Orden verdächtig, und ihm von seinen Oberen verboten wird, seine Entdeckungen niederzuschreiben und anderen mitzuteilen. Vielleicht ward ein Versuch zum Ungehorsam sogar mit strenger Haft bestraft. Ein zehnjäriger Aufenthalt in Frankreich, von 1257—67, war wohl ein als Strafe verhängtes Exil. Da musste es ihm natürlich sehr willkommen sein, dass der Papst *Clemens IV.*, der als römischer Legat in England ihn kennen gelernt hatte, ihn aufforderte, seine Ansichten über Philosophie für ihn, den Papst niederzuschreiben. Da keine Beglaubigungsschrift ihn gegen seine Oberen sicher stellte, keine Geldsendung ihn für die notwendigen Auslagen entschädigte, so waren die Schwierigkeiten ungeheuer. Dennoch vollendete *Roger* in fünfzehn Monaten sein eigentliches Werk, das Opus majus, das er durch seinen Lieblingsschüler, *Johann* von London, nach Rom schickte, ausserdem aber noch eine Erläuterungs- und eine Einleitungsschrift, das Opus minus und das Opus tertium, die beide er durch eine andere Gelegenheit übersandte. Ein Jahr darauf, bald nach *Bacons* Rückkehr nach Oxford, starb der Papst *Clemens*, und unter seinem Nachfolger hatte *Roger* so wenig Gönner, dass als er wegen Verdachtes magischer Künste von seinen Oberen eingekerkert ward, eine Appellation an den Papst fruchtlos blieb. Wie lange er im Kerker zugebracht hat, ist nicht zu entscheiden. Gelebt hat er wenigstens bis zum Jahre 1292. Sehr viele Titel von Büchern, die ihm zugeschrieben werden, bezeichnen wohl Teile seines grösseren Werkes. Gedruckt wurde bisher: speculum Alchimiae 1541; de mirabili potestate artis et naturae, Paris 1542; libellus de retardandis senectutis accidentibus et de senibus conservandis, Oxon. 1590; sanioris medicinae magistri D. Rogerii Baconis Angli de arte Chymiae scripta 1603; Rogeri Baconis Angli viri eminentissimi perspectiva, Francof. 1614; specula mathematica, Francof. 1614. Alle diese Schriften habe ich nie gesehen. Darum sei es auch nur als Vermutung ausgesprochen, dass die Perspectiva das fünfte Buch des Opus majus, und das an zweiter Stelle genannte Werk die Epistola de secretis operibus artis et naturae sein möchte. Die mir bekannten Werke sind: Opus majus, ed. Jebb, London 1733 (dabei ist aber der siebente Teil, die philosophia moralis, weggeblieben), Opus minus (un-

vollständig) und Opus tertium (ganz), sowie Compendium philosophiae, wie sie, London 1859 in 8°, von *J. S. Brewer* herausgegeben sind. Es sind allerdings sehr gewichtige Zweifel dagegen laut geworden, dass das herausgegebene Opus tertium das echte sei. Als Anhang dazu ist auch die schon früher gedruckte Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae wieder abgedruckt.

2. Da der Auftrag des Papstes nur die Philosophie betraf, nach *Rogers* Ansicht aber es nur vom Wohlwollen des Papstes abhing, ob zur Förderung der Wissenschaft die nötigen Geldmittel zu Gebote gestellt würden, so ist es erklärlich, warum er bei jeder Gelegenheit die Philosophie als Stütze der Theologie darstellt, und auf den Nutzen hinweist, den sie dem kirchlichen Leben, der Bekehrung und, wo es nötig, der Ausrottung der Ungläubigen gewähren könne. Philosophie aber fällt ihm ganz mit der Lehre des *Aristoteles* zusammen, an den sich *Avicenna* als zweiter, *Averroës* erst als dritter Philosoph anreiht. Obgleich alle drei Ungläubige, haben sie doch die Philosophie von Gott empfangen, und werden von ihm so sehr als Autoritäten angesehen, dass namentlich bei *Aristoteles* er wiederholt Übersetzungsfehler annimmt, um ihn nur nicht eines Irrtums zu zeihen. Obgleich er dem Grundsatz gemäss: *ecclesiae servire regnare est* (Op. tert. 82), die Aristotelische Philosophie in den Dienst der Kirche bringen will, so will er durchaus nicht, dass man ihn zu *Alexander* (s. oben § 195), zu *Albert* (§ 199—201) oder *Thomas* (§ 203) stelle. Den ersteren behandelt er ziemlich wegwerfend, die anderen beiden „diese Knaben, die Lehrer wurden ehe sie gelernt hatten", mit offenbarem Hohn. (Auf *Thomas* gehen die bitteren Ausfälle im Op. minus und tertium auf die dicken Bücher über den *Aristoteles* von einem plötzlich berühmt gewordenen Philosophen, der kein Griechisch verstehe u. dgl.). Die Theologie dieser Männer sei nichts wert, da sie anstatt den Text die Sentenzen erklären, als seien diese mehr als jener; und ihre Philosophie, die zuletzt alle wahre Theologie verdränge, tauge nichts, weil ihnen die Vorbedingungen abgehen, ohne die man einmal in der Philosophie nicht fortkomme: Kenntnis der Sprache, in welcher die grössten Lehrer der Philosophie schrieben, und Kenntnis der Mathematik und Physik, durch welche sie zu ihren Erkenntnissen kamen.

3. Das Opus majus, das mit Recht in manchen Handschriften den Titel führt de utilitate scientiarum, auch wohl später als de emendandis scientiis citiert wird, will zeigen, welches der richtigste Weg sei, um zur wahren, auch der Kirche nützlichen Philosophie zu gelangen. In seinem ersten Teile (p. 1—22) werden als die Hindernisse die auf Ansehen, Gewohnheit und Nachahmung gegründeten, im stolzen Eigensinn festgehaltenen Vorurteile angeführt, und die Ein-

wendung, dass sich ja die Kirche gegen die Philosophie erklärt habe, dadurch widerlegt, dass es sich dort um eine andere Philosophie handle, und dass auch die Kirche selbst später andere Bestimmungen getroffen habe. Der zweite Teil (p. 23—43) bespricht das Verhältnis von Theologie und Philosophie, die beide von Gott, dem alleinigen *intellectus agens*, eingegeben seien, und in diesem Verhältnis zu einander stehen, dass jene angebe, wozu die Dinge von Gott bestimmt seien, die Philosophie aber, wie und wodurch ihre Bestimmung erfüllt wird. Darum stimme die Bibel, welche den Regenbogen hervortreten lasse, damit das Wasser sich zerstreue, ganz mit der Wissenschaft, welche lehrt, dass der Regenbogen bei der Zerstreuung des Wassers entsteht, überein. Es wird dann erzählt, wie die göttliche Erleuchtung von dem ersten Menschen auf die späteren sich fortgepflanzt, und die Philosophie im *Aristoteles* und seiner Schule zu dem Höhenpunkte sich erhoben habe, auf dem der Christ sie aufnehme, um ihr für seinen Glauben Beweise zu entnehmen, und wieder aus seinem Glauben vieles zu ihr hinzuzuthun.

4. Mit dem dritten Teil (p. 44—56) wird erst zu der eigentlichen Aufgabe übergegangen. Wer daraus, dass dieser Teil de utilitate grammaticae handelt, ein Einverständnis mit der alten hibernischen Methode (s. oben § 153) folgern wollte, vergässe, dass *Roger* sich immer sehr wegwerfend über die formelle Geistesbildung äussert, die der Unterricht in den Trivial-Klassen giebt. Grammatik und Logik ist nach ihm jedem angeboren; und die Namen für das, was jeder kann, haben keinen grossen Wert. Was er will, ist nicht die Grammatik als solche, sondern die *grammatica sapientalium linguarum*, d. h. er will, dass man vor allem Hebräisch, Chaldäisch und Griechisch lerne, um die Bibel und *Aristoteles*, Arabisch um den *Avicenna* und *Averroës* zu lesen; denn die Übersetzungen, sogar der heiligen Schrift, seien nicht ganz richtig, die der Philosophen aber so schlecht, dass es wünschenswert sei, *Aristoteles* wäre nie übersetzt, oder seine Übersetzungen würden verbrannt. Die meisten Übersetzer haben weder die Sprache noch den Gegenstand verstanden; eine Menge von Beispielen werden angeführt, um zu zeigen, wie die vernachlässigte Linguistik sich rächt. In dem Opus tertium wird noch besonders darauf aufmerksam gemacht, wie infolge dessen namentlich in Paris die Dominikaner durch ganz willkürlich ersonnene Konjekturen den Text der Bibel verfälscht haben. Also anstatt der Grammatik und Logik, dieser *scientiae accidentales*, sollen *linguae* getrieben werden. Nicht aber sie allein, sondern auch *doctrina*, und zwar vor allem anderen die

5. Mathematik, deren Wichtigkeit im vierten Teile (p. 57—255) dargethan wird, so aber, dass unter diesem Namen alle Disziplinen des

quadrivium zusammengefasst werden. Die Mathematik, dieses *alphabetum philosophiae* nach Op. tert., ist die Grundlage aller Wissenschaften, der Logik wie der Theologie. Der letzteren steht besonders nahe der Teil der Mathematik, der es mit den Himmelskörpern zu thun hat, die *astrologia speculativa* und *practica.* Der böse Ruf, in den die Astrologie gekommen ist, beruht auf einer Verwechslung derselben mit der Magie. Mit ihr beschäftigt sich *Roger,* nachdem die Arithmetik und Geometrie nur flüchtig berührt sind, in dem Op. maj. fast ausschliesslich. Dagegen enthält das Op. tert. sehr genaue Untersuchungen über die Musik. In der Partie des grössern Werkes, wo von der Astrologie gehandelt wird, werden besonders *Ptolemäus* und *Alhazen* als die unübertroffenen, oft als die unübertrefflichen Meister gepriesen. Auf astronomischen Kenntnissen beruht nicht nur das Verständnis vieler Stellen der heil. Schrift, sondern ebenso alle geographischen und chronologischen Erkenntnisse, ohne die es weder Missionen noch ein geordnetes Festleben geben könnte; wie denn der Zustand des Kalenders eine Schmach ist und der energischen Hand eines wissenschaftlich gebildeten Papstes bedarf. Endlich aber muss auch der Macht der Konstellationen gedacht werden, die wenn sie gleich durch Gottes Gnade überwunden werden kann, immer wichtig genug ist, und deren Erkenntnis uns u. a. die trostreiche Gewissheit giebt, dass unter allen sechs Religionen keine unter einer so glücklichen Konstellation geboren ist wie die christliche, und dass der durch seine Konstellation bestimmte Verlauf des Muhamedanismus seinem Ende entgegen geht. Die Freiheit des Willens soll mit der Macht der Sterne ebenso vereinbar sein, wie mit starken Versuchungen zum Bösen. Eine ausführliche Beschreibung der damals bekannten Welt, bei der besonders die soeben durch den Franziskaner *Wilhelm* heimgebrachten Nachrichten benutzt werden, der an den Enkel des *Dschingis Khan* abgesandt gewesen war, schliesst diesen Teil des Werkes, in dem auch ärztliche Ratschläge mit Bezug auf Konstellation und geographische Lage gegeben werden.

6. In dem fünften Teile (p. 256—444) wird als von einer besonders wichtigen Wissenschaft von der *Perspectiva* (Optik) gehandelt, und zwar zuerst ganz allgemein vom Sehen, dann wie es durch direkte, gebrochene und reflektierte Lichtstrahlen vermittelt wird. Anthropologische Untersuchungen über die *anima sensitiva* werden vorausgeschickt. Ausser den fünf Sinnen zeigt diese den *sensus communis,* durch den jede Empfindung erst die unsrige wird, ferner die *vis imaginativa,* welche die Empfindungen fixiert, dann die *vis aestimativa,* die sich beim Tier als Witterungsvermögen zeigt, endlich die *vis memorativa.* Die beiden letzteren Vermögen haben in dem hinteren, die

zuerst genannten im vorderen Gehirn ihren Sitz. In der mittleren Hirnhöhle thront die *vis cogitativa* oder *logistica*, mit der sich nur im Menschen die *anima rationalis* verbindet. Was nun das Organ des Sehens betrifft, so wird eine genaue anatomische Beschreibung des Auges gegeben, und gezeigt, wodurch das undeutliche, doppelte, verkehrte Sehen vermieden ist. *Ptolemäus*, *Alhazen* und *Avicenna* werden dabei besonders benutzt. Dabei polemisiert *Roger* gegen die, welche das Licht ohne Zeit sich verbreiten lassen. Nur die grosse Geschwindigkeit lasse den Zeitverlauf unmerklich werden. Beim Sehen ist zu unterscheiden, was reine Empfindung ist und was *per scientiam et syllogismum* geschehe; in jedes Sehen, auch des Tiers, mischt sich Urteil. Mit Hilfe geometrischer Konstruktionen wird gezeigt, wie wir es in unserer Gewalt haben, Lichtstrahlen und Bilder durch ebene, konkave und konvexe Spiegel hinzubringen, wohin wir wollen.

7. Als ein Anhang zu den bisherigen Untersuchungen erscheint der Tractatus de multiplicatione specierum (p. 358—444). Mit dem Namen *species (simulacrum, idolum, phantasma, intentio, impressio, umbra philosophorum* u. a. m.) bezeichnet *Roger* das, wodurch etwas sich offenbart, also ein ihm Wesensgleiches, das nicht von ihm abfliesst, sondern vielmehr von ihm, und von dem dann wieder ebenso eines erzeugt wird, so dass es sich darin successiv wirklich fortpflanzt. So also manifestieren sich Licht, Wärme, Farbe u. s. w. in ihren *species;* nur von dem Ton lässt sich das nicht behaupten, da das sich Fortpflanzende offenbar etwas anderes ist, als das ursprüngliche Erzittern eines Körpers. Nicht nur Accidenzien, sondern auch Substanzen, und diese nicht nur durch ihre Form, sondern ganz, können sich offenbaren, d. h. ihre *species* ausbreiten, die dann selbst etwas Substanzielles sein wird. Diese Offenbarung ist aber nicht ein Eingiessen oder ein Eindruck in das unthätige *recipiens,* sondern eine Anregung zum Mithervorbringen, so dass die *species* von beiden erzeugt wird, so wie z. B. das Licht der Sonne das im Monde erzeugt, der wenn er bloss reflektiertes Licht hätte, nicht überall gesehen werden könnte. Indem aber an jedem Punkte die so erzeugten *species* wieder solche erzeugen, entsteht eine Mehrung und Kreuzung der verschiedenen primären und sekundären Bilder, die u. a. es erklärlich macht, warum auch die Ecke des Zimmers, in welche das durchs Fenster eintretende Sonnenlicht nicht fällt, erhellt wird. Alle diese *species* bewegen sich in unorganischen Medien geradlinig, in den Nerven auch in krummen Linien. Durch konkave Spiegel, namentlich wenn sie nicht sphärisch, sondern in einem dem Oval sich nähernden Kegelschnitt geschliffen, liessen sich die Sonnenstrahlen an jedem beliebigen Punkte konzentrieren, und im Kriege (z. B. gegen die Ungläubigen) Wunder thun. Ein Freund, sagt

er im Op. tert., sei diesem Spiegel ganz auf der Spur, derselbe sei aber auch *Latinorum sapientissimus.* Diese *species* sind nichts Geistiges; sie sind körperlich, wenngleich inkomplett und den fünf Sinnen nicht wahrnehmbar. Nur so seien die grossen Optiker *Ptolemäus* und *Alhazen* zu verstehen, die hier *sine falsitate qualibet* dozieren. Dass jene *species* mit wachsender Entfernung vom eigentlichen *agens* schwächer werden, ist natürlich; ebenso auch, dass je näher der Empfangende dem Einwirkenden steht, d. h. je kürzer die Wirkungspyramide ist, deren Spitze das *recipiens* bildet, um so mächtiger die Wirkung sein muss.

8. Der sechste Teil (p. 445—477) handelt von der *scientia experimentalis.* Da nach *Aristoteles* die letzten Prinzipien aller Wissenschaften nicht selbst wieder bewiesen werden können, und also durch Erfahrung gefunden werden, so kann es als der eigentümliche Vorzug der *scientia experimentalis* angegeben werden, dass in ihr Prinzipien und das daraus Erschlossene in gleicher Weise gefunden werden. Als Beispiel, wie durch experimentelles Verfahren die Natur von Etwas erkannt wird, zeigt er, wie das Faktum, dass jeder seinen eigenen Regenbogen sieht, auf seine Entstehung aus dem zurückgeworfenen Lichte zurückschliessen, und ihn selbst als nichts Wahrhaftes, sondern als eine blosse Erscheinung erkennen lässt. Auf dem Wege der Erfahrung, auf dem das meiste gefunden wird, ehe man die Gründe erkennt, soll unter anderem auch nach jenem Gleichgewicht der Elemente gesucht werden, das wenn es im Menschen gegeben wäre, den Tod unmöglich machen, wenn in den Metallen, das reinste Gold herstellen müsste, da ja Silber und jedes andere Metall nur unverdautes Gold ist. Jenes Gleichgewicht ist noch nicht gefunden; aber schon jetzt ist auf dem Wege der Erfahrung vieles und sehr wichtiges gefunden. So ein nicht zu verlöschendes, dem griechichen ähnliches Feuer; so jene salpeterhaltige Substanz, die in einem kleinen Rohr entzündet ein donnerartiges Krachen erzeugt; so die Anziehung zwischen Eisen und Magnet oder auch zwischen den beiden Hälften einer gespaltenen Haselrute. Seit er dies gesehen, sagt er in den secret. operib. nat., sei ihm nichts mehr unglaublich. In derselben Schrift sagt er auch, man könne Wagen und Schiffe bauen, die ohne Segel und Pferde sich selbst pfeilschnell fortbewegten. Eben daselbst und auch in dem Op. maj. sagt er, dass da die scheinbare Grösse des Gegenstandes von dem Winkel der im Auge zusammengehenden Strahlen abhänge, man konkave und konvexe Gläser so einrichten könne, dass der Riese zum Zwerg, der Zwerg zum Riesen werde. Gewiss hat *Roger Bacon* sehr vieles gewusst, was kaum einer unter seinen Zeitgenossen gewusst hat. Man darf sich aber doch nicht dagegen verblenden, dass gerade dort, wo er die Ignoranten verhöhnt, die kein Griechisch kennen, er beim Ety-

mologisieren *διὰ* und *δύο* verwechselt; dass wo er am meisten auf die Mathematik pocht, er vornehm den *Aristoles* bedauert, der die Quadratur des Kreises noch nicht gekannt habe. Auch dass er sich erbietet, einen in drei Tagen dahin zu bringen, dass er Hebräisch oder Griechisch lesen und verstehen solle, und je eine Woche für hinreichend hält für den arithmetischen und geometrischen Unterricht (Op. tert.), macht einen etwas seltsamen Eindruck.

9. Die Moralphilosophie, welche den siebenten Teil des Op. maj. bildet, und worauf sich *Bacon* im Op. tert. vielfach beruft, ist leider von *Jebb* nicht herausgegeben. Aus dem Op. tert. geht hervor, dass dieselbe unter sechs verschiedenen Gesichtspunkten dargestellt werden soll: theologisch, politisch, rein ethisch, apologetisch, paränetisch, endlich juristisch. Nach dem Op. tert. muss man vermuten, dass der fünfte Abschnitt, welcher die Beredsamkeit behandelt, deren Theorie er teils der Logik, teils der praktischen Philosophie zuweist, sehr streng über die damalige Predigtweise geurteilt habe. Den *Frater Bertholdus Alemannus* preist er als einen Prediger, der mehr leiste als die beiden Bettelorden zusammen. Überhaupt kann man sich des Gedankens nicht erwehren, dass *Roger*, wenn er, anstatt Franziskaner zu werden, den Versuch gemacht hätte, als *secularis* an der Pariser Universität zu lehren, sein Geschick günstiger gestaltet und mehr Erfolg und Befriedigung gehabt hätte.

§ 213.

Dass, wie *Roger Bacons* Beispiel lehrt, der in die Scholastik hineingenommene Aristotelismus sie der Kirche entfremdet, dies könnte man als Beweis ansehen, dass nur ein ihr fremdes, in sie hineingetragenes Element sie dazu bringt. Aber ganz abgesehen vom Aristotelismus lässt sich aus dem Begriff der Scholastik nachweisen, dass sie früher oder später dazu gelangen muss. Die scholastische Philosophie hatte (vgl. § 151) die Kirchenlehre von den Vätern überkommen. Der Inhalt derselben stand ihr unwandelbar fest; sie selbst hatte ihn nur, in ihrer ersten Periode dem natürlichen Verstande, in ihrer Glanzperiode den Forderungen der Peripatetischen Weltweisheit gemäss zu formen. Weil der Lehrinhalt gar nicht in Frage gestellt wurde, so hat die Kirche das geduldet, ja gefördert. Sie bedachte nicht, dass womit sich eine Philosophie vor allem, ja allein beschäftigt, für sie der Haupt-, ja der alleinige Gegenstand werden muss, dass dagegen alles, was sie als unantastbar ausserhalb ihres Bereiches setzt, aufhört für sie da zu sein. Eine Philosophie, die sich um den Inhalt der Kirchenlehre gar nicht zu mühen hat, desto mehr aber um das verständige und wissenschaftliche Beweisen, muss wo sie sich über sich

selber besinnt, die Entdeckung machen, dass jener Inhalt ihre kleinste Sorge ist, dagegen Verstand und Wissenschaft ihre grösste, d. h. sie muss zum Bruch mit der Kirchenlehre kommen. Bis jetzt hat sie, ganz in ihr Thun vertieft, sich nicht über dasselbe besonnen. Fängt sie aber an, es zu thun, so muss darin, da Philosophie ja Selbstverständnis gewesen war (vgl. § 29), mehr Philosophie, also ein Fortschritt gesehen werden, auch wenn daraus der Untergang der bisherigen Gestalt folgen sollte. Diesen Fortschritt macht *Duns Scotus*, dessen Hauptunterschied von *Thomas* nicht in den Lehrpunkten liegt, in denen sie von einander abweichen, sondern darin, dass dem *Thomas* die zu beweisenden Lehren, dem *Duns* ebenso sehr, ja oft viel mehr als sie, die Beweise für diese Lehren der eigentliche Gegenstand sind. Über der Kritik der Beweise vergisst er oft die Entscheidung über die Lehre. Dass was die bisherige Scholastik thut, für ihn Objekt wird, das ist der Grund, warum er denen als sehr abstrus erscheinen muss, die ihn mit *Thomas* vergleichen, in der Voraussetzung, als verfolgten sie ein und dasselbe Ziel. Es geht ihm da, wie es am Ende des achtzehnten Jahrhunderts *Fichte* ging, wenn man die Lehren der Wissenschaftslehre abstrus fand im Vergleich mit den Schriften, welche vom Gewussten redeten, während *Fichte* vom Wissen desselben sprach. In beiden Fällen waren, die das Abstruse schrieben, gerade die klareren Köpfe.

§ 214.

Johannes Duns Scotus.

J. E. Erdmann, Andeutungen über die wissenschaftliche Stellung des Duns Scotus, in den Theol. Studien u. Krit., 1836. *K. Werner*, Die Scholastik des späteren M.-A.', I—IV, Wien 1881, 1883, 1887. (Bd. I Duns Scotus, Bd. II ff. zu den späteren §§).

1. Würde die Streitfrage, ob *Duns* ein Engländer, Schotte oder Irländer, danach zu entscheiden sein, welches Land sich die Ausbreitung seines Ruhmes am meisten angelegen sein liess, so gehört er ohne allen Zweifel Hibernien an. Nicht Duns in Schottland, nicht Dunston in England, sondern Dun im nördlichen Irland sah dann im Jahre 1274 (nach anderen 1265) die Geburt des Mannes, dessen Name *Scotus* nach einigen den Irländer bezeichnen, nach anderen ein Familienname sein soll. Früh in den Franziskanerorden getreten, hat er in Oxford, mehr aus Schriften, vielleicht speziell auch solchen des *Roger Baco*, als durch mündliche Belehrung gelernt und ist sehr jung ebendaselbst Magister in sämtlichen Wissenschaften geworden. Hier hat er auch seine Erläuterungen zu den Schriften des *Aristoteles* sowie seinen vollständigen Kommentar zu den Sentenzen (das Opus Oxoniense, auch Anglicanum oder Ordinarium genannt) geschrieben. Im Jahre 1304 war er in Paris, wo er durch seine siegreiche Verteidigung der *conceptio*

immaculata b. Virginis den Beinamen des *Doctor subtilis* erwarb, und von da an alle übrigen Lehrer, den Provinzial des eigenen Ordens mit einbegriffen, verdunkelte. Der Kommentar zu den Sentenzen ward hier umgearbeitet; manche spätere Distinktion vor der früheren, so die des vierten Buches vor denen des zweiten, dabei auch nicht alle. Was sich bei seinem Tode vorfand, ward zusammengestellt und gab die Quaestiones reportatae oder Reportata Parisiensia oder das Opus Parisiense (Parisineum oder Parisiacum), das an Form eben darum dem Oxoniense weit nachsteht, an Bestimmtheit und Klarheit dasselbe übertrifft. Im Jahre 1308 ward *Duns* nach Köln geschickt, um ein Schmuck der dortigen Schule zu werden. Den mehr als fürstlichen Triumphzug hat er nur kurze Zeit überlebt, da er im November desselben Jahres eines raschen Todes gestorben ist.

2. Die in Lyon im Jahre 1639 herausgekommene Ausgabe seiner Werke in zwölf Foliobänden (R. P. F. Joannis Duns Scoti, doctoris subtilis ordinis minorum opera omnia quae hucusque reperiri potuerunt, collecta, recognita, notis scholiis et commentariis illustrata a PP. Hibernis Collegii Romani S. Isidori Professoribus) wird gewöhnlich nach dem gelehrten Annalisten des Franziskanerordens, *Lucas Wadding*, genannt, der sich auch wirklich ein grosses Verdienst um ihre Herausgabe erworben und sie mit einer Biographie des *Duns* versehen hat. Übrigens enthält diese Ausgabe nur „quae ad rem speculativam s. dissertationes scholasticas spectant"; die „positiva s. S. Sae commentarii" werden für eine andere Sammlung versprochen. Diese sollte die Kommentare zu der Genesis, den Evangelien, den Paulinischen Briefen sowie Predigten enthalten. Die Lyoner Gesamtausgabe fehlt auf den meisten deutschen Bibliotheken (die Exemplare sollen meistens nach England gewandert sein). Sie enthält im ersten Bande die Logicalia, nämlich die fälschlich dem *Duns* abgesprochene Grammatica speculativa (p. 39—76), dann kommentierende Quaestiones in universalia Porphyrii (p. 77—123), in librum Praedicamentorum (p. 124—185), zwei verschiedene Redaktionen von in libros perihermeneias (p. 186—223), in libros elenchorum (p. 224—272), in libros analyticorum (p. 273 bis 430). (Eine ausführliche Expositio des Erzbischofs von Thuam zu der Schrift über den Porphyrius bildet einen Anhang). Der zweite Band enthält: in octo libros Physicorum Aristotelis, wovon *Wadding* die Unechtheit nachweist. Dagegen sind echt: Quaestiones supra libros Aristotelis de anima (p. 477—582), die der Franziskaner *Hugo Cavellus* im Sinne des *Duns* fortzusetzen versucht hat. Der dritte Band enthält: Tractatus de rerum principio (p. 1—208), de primo principio (209—259), Theoremata (260—340), Collationes s. disputationes subtilissimae (341—420), Collationes quatuor nuper additae (421—430),

Tractatus de cognitione Dei (unvollendet; p. 431—440), de formalitatibus (441 ff.); Quaestiones miscellaneae und Meteorologicorum libb. IV bilden den Schluss dieses Bandes. Der vierte enthält die Expositio in duodecim libros Aristotelis Metaphysicorum, welcher der Herausgeber einen ausführlichen Beweis der Echtheit vorausgeschickt hat. Damit kontrastiert ein kurzes Nachwort, in dem, nachdem gesagt worden, das 13. und 14. Buch kommentiere Niemand „nec ipsos aliquando vidi", hinzugefügt wird, der Verfasser sei stets dem *Johannes Duns* gefolgt, „cujus verba frequenter reperies"; die Conclusiones metaphysicae und Quaestiones in Metaphysicam schliessen sich an die Expositio an. Die folgenden sechs Bände (Bd. 5—10) enthalten den Oxforder Kommentar, so dass je einem Buche ein Band, nur dem vierten Buche drei Bände entsprechen. (Die begleitenden Kommentare des *Lychetus, Ponzius, Cavellus, Hiquaeus* u. a. bewirken diese Ausdehnung). Der elfte Band enthält die Reportata Parisiensia, der zwölfte die Quaestiones quodlibetales, die *Duns* bei Gelegenheit seiner zweiten (Pariser) Doctorpromotion nach gewohnter Weise beantwortet und dann später ausgearbeitet, vielleicht auch, was gleichfalls gewöhnlich war, mit Zusätzen bereichert hat. Der Oxforder Kommentar sowie die Quodlibetales sind öfter gedruckt. So z. B. in Nürnberg 1481 von *Koburger*. Ebenso die Reportata Parisiensia, die im Jahre 1518 in einer Ausgabe erschienen sind, deren Titel sie als *nunquam antea impressa* ankündigt. Der Redakteur ist *Joannes Solo, cogn. Major*, der Herausgeber *Jehan Grãion*. Ferner Colon. 1635: Quaestiones reportatae per *Hugonem Cavellum* noviter recognitae u. s. w. Der Text in der Gesamtausgabe weicht von dem dieser älteren Ausgaben sehr ab. Nicht nur dass der Herausgeber, wie *Cavellus*, die Quaestionen in dem Opus Oxoniense entsprechende Abteilungen *(scholia)* zerlegt hat, die sich in der älteren Ausgabe nicht finden, er nimmt sich auch die Freiheit, gar zu kurze Ausdrücke zu amplifizieren, gar zu barbarische mit seiner Ansicht nach besseren zu vertauschen, so dass er oft wirklich zum Paraphrasten wird. Wichtiger ist, dass er vollständigere Manuskripte vor sich hatte. So fehlt z. B. in der Pariser und der Kölner Ausgabe lib. IV dist. 43 die dritte Quaestion, indem bloss der Inhalt derselben angegeben ist. In der Gesamtausgabe ist sie sehr ausführlich erörtert; die vier Scholien dieser Erörterung befolgen im wesentlichen denselben Gang wie das Opus Oxoniense, weichen doch aber soweit davon ab, dass man sieht, der Herausgeber giebt mit stilistischen Änderungen, was *Duns* in Paris vorgetragen hatte. Die hier gegebenen Zitate beziehen sich alle auf die Lyoner Gesamtausgabe, von der seit 1891 bei *Vivès* in Paris ein Neudruck erscheint (bis jetzt, 1894, 24 Bde.).

3. Fast der grössere Teil von den Auseinandersetzungen des *Duns* besteht in einer polemischen Kritik des *Albert*, *Thomas*, mehr noch des *Heinrich von Gent*, ferner des *Aegidius Colonna*, *Bonaventura*, *Roger Bacon*, *Richard von Middletown* u. a.; und schon dieses legt den Gedanken nahe, eine Parallele zwischen ihm und seinen Vorgängern zu ziehen. Da zeigt nun schon sein und der Dominikaner Aristotelismus den Unterschied, dass *Duns*, freilich nicht ohne den Vorarbeiten der anderen viel zu danken, mit dem *Aristoteles* mehr vertraut ist, als sie. Nicht nur dass er aus Stellen argumentiert, die sie scheinen übersehen zu haben, sondern die sie beide anführen versteht er oft richtiger. So die, wo *Aristoteles* (s. oben § 88, 6) von dem *extrinsecus advenire* der *anima intellectiva* spricht (s. Report. Paris. IV, d. 23, qu. 2). Auch die sogleich zur Sprache kommenden Untersuchungen über die Individualität zeigen, dass *Duns* mehr als die anderen des *Aristoteles* Unterschied zwischen *τὸ τί ἐστι* und *τόδε τι* berücksichtigt. Wie geläufig ihm die synonymischen Untersuchungen der Aristotelischen Metaphysik, wie vertraut die Lehren der Topik waren, zeigt die unbefangene Art, in der er sich auf beide bezieht. Gerade die gründlichere Einsicht aber in den eigentlichen Sinn der Aristotelischen Lehre musste auch den Gegensatz sichtbar machen zwischen dem, was ihr Urheber, und was Bibel und Kirchenväter gelehrt hatten, darum aber auch den Frieden zwischen Philosophie und Theologie bedrohen. In etwas wird diese Gefahr dadurch gemindert, dass *Duns* nicht sowohl die ursprünglichen Lehren beider festhält, als vielmehr die Gestalt, zu der sie sich entwickelt hatten. Seine Theologie ist viel weniger biblisch als kirchlich: unser Glaube an die Bibel und daran, dass die Apostel, irrtumsfähige Menschen, während sie schrieben nicht irrten, stützt sich nur auf die Entscheidung der Kirche (Report. Paris. III, d. 23). Ebenso beruft er sich auf spätere Bestimmungen der Kirche, wenn er Augustinische Sätze als irrig verwirft (Op. Oxon. III, d. 6, qu. 3). Demgemäss erlaubt er sich der Bibel und den früheren Kirchenlehrern gegenüber Ergänzungen: der biblische Satz, dass das ewige Leben im Erkennen Gottes bestehe, hindert ihn nicht zu sagen, es bestehe vielmehr in der Liebe, denn dort stehe ja nicht, im Erkennen ohne Liebe (Rep. Paris. IV, d. 49, qu. 2); dem *Anselm* gegenüber nimmt er das Recht in Anspruch, neue *termini* in die Theologie einzuführen (Op. Oxon. I, d. 28, qu. 2). Dagegen zeigt er eine solche Freiheit hinsichtlich der päpstlichen Dekrete nicht; sie sind ihm entscheidend. Auch dies muss man charakteristisch finden, dass er viel öfter vom *Augustin* als von dem Lombarden abweicht. Weil der Gedanke bei ihm leitend ist, dass der heilige Geist die Kirche nicht still stehen liess, deswegen giebt er zu, dass die *conceptio immaculata*

virginis, dass manche kirchliche Gebräuche, wie Priestercölibat u. a., sich biblisch nicht begründen lassen, und hält sie dennoch fest (Rep. Paris. III, d. 3). Gerade wie die Theologie ihm nicht das Bibelwort ist, sondern daraus wurde, gerade so hat ihm auch die Philosophie seit *Aristoteles* nicht stille gestanden. Zwar stellt er den Meister so hoch, dass er manchmal sagt, die Philosophie könne dies oder jenes nicht beweisen, denn sonst hätte *Aristoteles* oder sein Kommentator, der *maximus philosophus Averroës*, es bewiesen (Rep. Paris. IV, d. 43, qu. 2). (Ganz anders spricht er noch an derselben Stelle im Opus Oxon. vom *maledictus Averroys*). Dann aber beweist er ihm gegenüber doch auch viel grössere Freiheit: manches habe *Aristoteles* von seinen Vorgängern als etwas wahrscheinliches aufgenommen (ibid. II, d. 1, qu. 3), was wir jetzt besser verstehen; wo *Aristoteles* und sein Kommentator sich widersprechen, muss man sich für das Vernünftigere entscheiden (Quodl. qu. 7) u. s. w. Schon seine Vertrautheit mit den Erweiterungen der Aristotelischen Logik durch die Byzantiner und deren lateinische Bearbeiter macht es ihm unzweifelhaft, dass sogar hierin der Aristotelismus fortgeschritten ist. Sowohl die *Summulae* als die Bearbeitung *Shyreswoods* werden von ihm sehr benutzt und gelegentlich zitiert. Durch diese Zuversicht, dass sowohl der Geist, welcher die Kirche leitet, als der welcher die Philosophie erzeugt, fortschreitet, war die Möglichkeit gegeben, unbefangener als bisher die ersten Quellen der Theologie und Philosophie zu erforschen, und bei aller Verschiedenheit derselben die Hoffnung nicht aufzugeben, dass was so ganz verschiedenen Quellen entsprang, doch zuletzt sich vereinigen könne.

4. Dazu kommt aber, dass die völlige Übereinstimmung zwischen Kirchenlehre und Philosophie dem *Duns* gar nicht mehr so sehr am Herzen liegt, wie dem *Thomas*, darum aber auch lange nicht mehr so innig ist, wie bei diesem. *Thomas* ist wenigstens mitgemeint, wo *Duns* tadelnd von solchen spricht, die Theologie und Philosophie vermengen, und weder Theologen noch Philosophen es recht machen (Op. Oxon. II, d. 3, qu. 7). Bei ihm selbst führt das Auseinanderhalten beider fast zur Trennung. Nicht nur dass er sagt, dass die Ordnung der Dinge, welche der Philosoph für die natürliche nimmt, für den Theologen eine Folge des Sündenfalls sei (Quodl. qu. 14), oder dass der Philosoph unter der Seligkeit die diesseitige, der Theolog die jenseitige verstehe (Rep. Paris. IV, d. 43, qu. 2), oder dass Philosophen und Theologen ganz verschieden über die *potentia activa* denken (Op. Oxon. IV, dist. 43, qu. 3 fin.): er geht noch weiter. Es kommt sogar vor, dass er sagt, ein Satz sei zwar wahr für den Philosophen, aber er sei falsch für den Theologen (Rep. Paris. IV, d. 43, qu. 3; Schol. 4, p. 848). Auch der Gegensatz *Philosophi* und *Catholici* be-

gegnet uns oft bei ihm. Der Notwendigkeit, die aus solchem Gegensatz zu folgen scheint, zwischen Theologie und Philosophie zu wählen, dieser entzieht sich *Duns* dadurch, dass er ähnlich wie *Albert*, nur viel entschiedner als dieser, der Philosophie den rein theoretischen, dagegen der Theologie, deren eigentlicher Inhalt Christus ist, vorwiegend praktischen Charakter beilegt. Dies geht so weit, dass er sagt, die Theologie Gottes, d. h. die Art wie Gott den Gegenstand der Theologie erfasst, sei praktisch und nicht spekulativ (Disp. subt. 30), und dass er öfter bezweifelt, ob wohl die Theologie, da sie ihre Hauptsätze nicht streng zu beweisen vermag, wirklich Wissenschaft genannt werden darf (Theorem. 14; Op. Oxon. und Rep. Paris. II, d. 24). Thut man es aber, weil die theologischen Sätze doch nicht bloss ein Wissen von Prinzipien, dem eine *evidentia ex terminis* zukommt, sondern ein aus jenen abgeleitetes Wissen zum Inhalt haben (Rep. Paris. Prol., qu. 1), so muss wenigstens dies festgehalten werden, dass die Theologie eine von allen anderen Wissenschaften verschiedene, auf eigenen, nur für sie geltenden Prinzipien beruhende Wissenschaft von mehr praktischem als spekulativem Charakter ist (Op. Oxon. Prol. qu. 4, 5).

5. Sondert man nun jenen Andeutungen gemäss die rein philosophischen Untersuchungen des *Duns* ab, und beginnt mit den dialektischen, so ist die Frage: wie stellt er sich zu den bisherigen Lehren vom Allgemeinen? Er ist ein entschiedener Gegner derer, welche in den Allgemeinheiten bloss *fictiones intellectus* sehen; da alle Wissenschaft auf das Allgemeine geht, so wird durch die eben erwähnte Ansicht alle Wissenschaft in blosse Logik verwandelt. Die es thun, werden von *Duns* als *loquentes*, als *garruli* u. s. w. ziemlich höhnisch behandelt; und wenn er sagt, dass *cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis in quo conveniunt contenta sub ipso,* so ist er ein Konzeptualist, wie *Abälard* und *Gilbert* gewesen waren (s. oben § 163, 3). Gerade wie *Avicenna* aber, und nach ihm *Albert* und *Thomas* zugleich mit der konzeptualistischen Formel *in rebus*, die realistische *ante res* und die nominalistische *post res* festhielten (vgl. § 184, 1; § 200, 2), gerade so zeigt auch *Duns,* dass er den Streit der Nominalisten und Realisten hinter sich hat (vgl. Op. Oxon. I, d. 3, qu. 4). Er stimmt buchstäblich mit den eben Genannten überein, wenn er das Allgemeine erstlich existirend denkt als Urbild, nach welchem die Dinge gebildet sind, zweitens in ihnen existierend als die *quiditas,* die das Wesen des Dinges angiebt, drittens durch unseren Verstand gefunden werden lässt, der es als das Gemeinsame in den Dingen von ihnen (und so *post res*) abstrahiere. Weil *Duns* öfter das Wort *universale* nur auf dies dritte Verhältnis beschränkt, und betont, dass das *universale* als solches (*effective*) im Verstande liege (In. univ. Porph. p. 90), haben einige

ihn irriger Weise zum Nominalisten gemacht und ganz vergessen, dass er gleich darauf sagt, die *universalitas* sei *in re* und kein *figmentum*. Weil er die Allgemeinheiten *formae* genannt hat, ist seine Ansicht dem angegebenen Prinzip der Bezeichnung gemäss (s. oben § 158) die formalistische genannt worden. Das Entstehen der Allgemeinbegriffe in der denkenden Seele betreffend, ist *Duns* viel genauer als *Albert* und *Thomas*. Wie bei ihnen wird hier an die *species* angeknüpft, die er nicht wie *Albert spirituales* sondern wie *Thomas intelligibiles* nennt, und von den *species sensibiles*, den Eindrücken der einzelnen Dinge unterscheidet. Sie sind weder blosse Wirkungen der in den Dingen existierenden Gattungen, wie die Platoniker und eigentlich auch *Thomas* lehre, der das Erkennen zu einem ganz Passiven mache, noch sind sie blosse Figmente des Verstandes; sondern der empfangene Eindruck veranlasst als blosse *occasio* oder *concausa* den Verstand, jene *species intelligibiles* zu bilden, denen das Allgemeine *in rebus* entspricht. Da nur diese *species* in den Worten ausgesprochen werden, so bezeichnen diese nur mittelbar die Dinge, sind unmittelbare Zeichen nur jener *species*. Viel mehr noch als hierin wird die Differenz zwischen *Thomas* und *Scotus* sichtbar bei der Frage: wie und worin unterscheidet sich das Allgemeine und Einzelne? Wirklich *(in natura)* sind sie beide, oder, was dasselbe heisst: die Wirklichkeit verhält sich gleichmässig *(natura est indifferens)* gegen beide (Op. Oxon. II, d. 3, qu. 1). Der Unterschied muss also in etwas anderem liegen. Nach *Thomas* (§ 203, 5) individuierte die *materia signata*. Weil sich aus dieser Ansicht die von der Kirche verworfene Folgerung ergab, dass mehrere Engel nicht Individuen einer Art sein können, so schliesst *Duns* auf ihren ketzerischen Charakter zurück (de anim. qu. 22). Aber auch aus philosophischen Gründen ist sie zu verwerfen. Denn da nach *Thomas* die Materie eine Schranke und ein Mangel ist, so folgt nach seiner Theorie, es sei eigentlich eine Unvollkommenheit, dass ein Ding *hoc*, eine Sache *haec* ist. Im Gegensatz dazu behauptet nun *Duns*, dass was ein Ding zu diesem macht, etwas positives *(ultima realitas* Op. Oxon. II, d. 3, qu. 6), dass das Individuelle das Vollkommnere und das wahre Ziel der Natur sei (Report. Paris, I, d. 36, qu. 4). Die Individualität wird nun von *Duns* mit verschiedenen Namen bezeichnet. Nicht nur in der Expositio ad duod. libr. Met. Ar., die man wegen der oben erwähnten Nachschrift für unecht erklären könnte, sondern auch in den Report. Paris. (II, d. 12, qu. 5) kommt der später von den Scotisten oft angewandte Ausdruck *haecceitas* (in sehr alten Ausgaben *ecceitas)* vor, und zwar so, dass damit bald das Einzeln- und Dieses-sein selbst, bald wieder das, was das Einzelne zu diesem macht, verstanden wird. Andere Ausdrücke bei *Duns* sind: *unitas signata ut haec, hoc signatum*

hac singularitate, *individuitas*, *natura atoma* u. a. (Op. Oxon. II, d. 3, qu. 4). Der stets wiederkehrende Vorwurf gegen *Thomas* ist, dass nach diesem was ein *quid* zu einem *hoc* näher bestimmt *(contrahit)* ein Negatives sei, während es als Positives, Vervollkommnendes zu fassen sei (u. a. Op. Oxon. II, d. 3, qu. 6). Im Gegensatz zu dieser (pantheisierenden) Herabwürdigung der Einzelwesen soll aber nach *Duns* nicht soweit gegangen werden, wie gewisse (atomisierende) Vergötterer derselben thun. Des Bruders *Adam* Behauptung, dass die materiellen Dinge *ex se* oder *per se* Einzelwesen seien, erscheint ihm abgöttisch und nominalistisch (ibid. qu. 1). Ersteres, weil es nur Gott zukommt, dass seine *quiditas per se haec* (Report. Paris. II, d. 3, qu. 1), letzteres, weil damit geleugnet wird, dass ausser der Einzelheit in den Dingen etwas wirklich existiere. Das Richtige ist nach ihm, dass in den Dingen, die nicht wie Gott *purus actus* sind, ihre Einzelexistenz etwas gleichsam zusammengesetztes ist (Report. Paris. II, d. 12, qu. 8). Mit dieser verschiedenen Weise, wie die *essentia divina* und wie die *substantia materialis* eine und *haec* ist, hängt nun auch zusammen, dass da jene den drei Personen gemeinschaftlich ist, es in Gott ein *commune* giebt, das doch *realiter individuum* (Op. Oxon. II, d. 3, qu. 1), während in dem Menschen zu der *singularitas* die *incommunibilitas* hinzukommt (Quodl. qu. 19). (In dem Opus Oxoniens. III, dist. 1, distinguiert er zwischen dem *cummunicabile ut quod*, das nur von dem *singulare illimitatum*, von Gott prädiziert werden kann, und dem *ut quo*, so dass also jedes geschaffene Einzelwesen *incommunicabile ut quod* sei. Dagegen eine *communicabilitas ut quo* will er demselben zugestehen). Wegen dieses Unterschiedes zeigt *Duns* öfter die Neigung, das Wort *individuum* auf das Gebiet zu beschränken, wo es auch *dividuum* giebt (Report. Paris. I, d. 23), und also nicht, wie das oben geschah, das göttliche Wesen Individuum zu nennen. Wie es aber genannt werde, immer bildet das individuelle Sein die Voraussetzung für die Persönlichkeit: *individuari prius est quam personari* (Report. Paris. III, d. 1, qu. 8) gilt vom göttlichen wie vom menschlichen Sein.

6. Geht man von den dialektischen Untersuchungen zu den eigentlich metaphysischen über, so bestimmt *Duns* als den ersten Gegenstand derselben sowie überhaupt unseres denkenden Verstandes das *ens*. Da es nämlich, und zwar *univoce*, das Prädikat von allem, von Gott, von Substanz, von Accidens u. s. w. ist, da ferner in der Metaphysik um das Dasein Gottes zu beweisen, von dem Seienden ausgegangen wird, so ist es der Begriff des Seins, der die Priorität vor allen anderen hat (de anim. qu. 21; Report. Paris. I, d. 3, qu. 1). Da *ens* das Gegenteil von *non-ens*, am meisten *non-ens* aber oder *nihil* das ist, was sich selbst widerspricht (Quodl. qu. 3), so ist der Satz der Identität von

jedem Sein giltig, jedes Sein, auch das göttliche, demselben unterworfen. Die *incompossibilitas contrariorum* ist absolute Notwendigkeit. Obgleich oberster Begriff, darf doch *ens* nicht eigentlich oberste Gattung genannt werden, hat nur als das alles befassende eine der Gattung analoge Stellung (de rer. princ. qu. 3). Das *ens* steht nämlich über der Gattung der Prädikabilien und Prädikamente, es ist *transscendens*, ebenso wie seine Prädikate der Einheit, Wahrheit u. s. w., die auch transscendent sind, weil sie vom *ens* gelten, ehe es *descendit in decem genera* (Theorem. 14; Report. Paris. I, d. 19; Quodl. qu. 5). Das *ens* als solches ist also weder erste Gattung noch höchste Substanz noch höchstes Accidens; es steht als das alles Befassende nicht in, sondern über diesen Gegensätzen. Innerhalb des Seienden nimmt die unterste Stelle die Materie ein. Diese darf daher nicht als blosse Schranke gedacht werden, denn da wäre sie *non-ens*, sondern sie ist etwas positives. Auch ohne Form ist sie etwas wirkliches (Report. Paris. II, d. 12). Sie ist *absolutum quid*, darf nicht als ein blosses Korrelat gedacht werden, wie von Seiten derer geschieht, welche sagen, sie könne ohne Form gar nicht gedacht werden (Op. Oxon. II, d. 12, qu. 2). Damit ist aber sehr gut vereinbar, dass sie die Möglichkeit neuer Verwirklichungen ist, und dass es einen Zustand von ihr gebe, dem keine Verwirklichung vorausgegangen ist, wo sie also zwar *actu* aber *nullius actus*, das Prinzip der Passivität wäre (de rer. princ. qu. 11), das rein Bestimmbare. Das ist sie als *materia primo-prima*, welche als die Empfänglichkeit für jede Form nur von dem *primum agens* in der Schöpfung der Dinge die Form erhält. Die *materia secundo-prima* wäre dann die, welche in der Zeugung geformt wird *(informatur)*, die *materia tertio-prima* die, welche anderen Umformungen unterliegt u. s. w. (de rer. princ. qu. 7, 8). Die *materia primo-prima* ist daher allen Dingen gemeinschaftlich; ohne sie sind auch die Seelen und die Engel nicht. Wenn darum eine Seele die Form ihres Körpers genannt wird, so darf man nicht vergessen, dass sie, dieses *informans*, selbst schon eine Substanz, also *materia informata*, Verbindung von Materie und Form ist (ibid.). Darin liegt nun die Möglichkeit, dass die Seele getrennt von ihrem Körper existieren kann. Es folgt aber daraus auch, dass da ein Engel nie mit einem Körper als dessen Form verbunden sein kann, die *materia primo-prima* im Engel anders als im Menschen mit ihrer Form verbunden (anders informiert) sein muss, und also zwischen Engeln und abgeschiedenen Seelen ein spezifischer Unterschied stattfindet (Op. Oxon. II, d. 1, qu. 5). Bei solchen feinen Distinktionen hinsichtlich der Materie muss man ähnliche hinsichtlich ihres Korrelates, der Form erwarten. *Duns* macht sie auch wirklich, und bedient sich ihrer namentlich da, wo das zweite

Stichwort der Thomisten die *unitas formae* von ihm bekämpft wird. Er behauptet nämlich, was allerdings auch in Canterbury (bei den *Cantuarienses)* gemeine Lehre war, in dem Menschen eine *pluralitas formarum*, mit der sehr gut vereinbar sei, dass die zuletzt hinzutretende höchste *(ultima)* alle niederen so unter sich habe, dass sie der eine, die übrigen nebst der Materie der andere Bestandteil des Menschen heissen können (Op. Oxon. IV, d. 11, qu. 3). Wie früher *Albert* von der eigentlichen *materia (hyle)* das *materiale (hyleale),* so unterscheidet hier *Duns* von der *forma* die *formalitas;* und dies wird, da seine *formalitates* eine Stufenfolge darbieten, die Veranlassung, dass die *formalitates* und die Frage nach der *intensio et remissio formarum* für eine Zeit lang Lieblingsobjekt der Streitenden wurden. Da die *formalitas* (wie die *forma*) das Was, und darum den Namen des *informatum* angiebt, so behandelt er sehr oft *formalitas* und *quiditas* als Synonyma. Wie die Materie die unterste, so nimmt Gott die oberste Stelle in der Reihe der *entia* ein; er ist das Wesen, dem jede Vollkommenheit zukommt, das eben darum über alles, was nicht er selbst ist, hinausreicht (de prim. omn. rer. princ. 4). Das Dasein dieses unendlichen Wesens kann, weil es keine Ursache hat, auch nicht aus einer abgeleitet, d. h. nicht *propter quid* oder *a priori* bewiesen werden. Ebenso wenig aber darf man, wie der ontologische Beweis des *Anselm* dies eigentlich thut, das Dasein desselben als *ex terminis* gewiss und keines Beweises bedürftig ansehen; sondern es giebt eine *demonstratio quia* für dieses Dasein oder einen Beweis *a posteriori,* aus seinen Wirkungen (Op. Oxon. I, d. 1, 2). Dadurch kommt man auf das Dasein einer ersten Ursache und eines höchsten Zwecks, *quo majus cogitari nequit.* (Das kosmologische, teleologische und ontologische Argument ist also in einer eigentümlichen Weise bei *Duns* verschmolzen). Zu diesem Wissen Gottes ist keine übernatürliche Erleuchtung nötig; es ist *in puris naturalibus* möglich, und ist, weil es abgeleitet oder bewiesen ist, ein wissenschaftliches (Op. Oxon. I, d. 3, qu. 4). Der Beweis führt aber bloss auf eine oberste Ursache; dass sie die allereinzige, dass sie allmächtig und keines Stoffes bedürftig sei, das entzieht sich dem Beweise (Op. Oxon. und Rep. Paris. I, d. 42; Quodl. qu. 7). Durch ein gleiches Zurückschliessen kann auch das Wesen Gottes erkannt werden. Alle Dinge enthalten mindestens das *vestigium,* die vollkommneren sogar die *imago Dei,* d. h. jene sind einem Teile des Göttlichen, diese dem Göttlichen ähnlich; und so vermögen wir durch Selbstbetrachtung *(via eminentiae)* uns zu dem Wissen vom göttlichen Wesen zu erheben (Op. Oxon. I, d. 3, qu. 5). Die Psychologie bahnt also den Übergang von der Ontologie zur Theologie.

7. Der hauptsächlichste Differenzpunkt zwischen der Psychologie des

Thomas und *Duns* ist ihre Ansicht vom Verhältnis des Denkens und Wollens. Beide, obgleich *unitive* in der Seele verbunden, sind doch von einander und von der Seele wirklich *(formaliter)* unterschieden (Op. Oxon. II, d. 16). Nun hatte *Thomas* ihr Verhältnis so gefasst, dass der Wille dem Denken folgen, und das erwählen muss, was ihm die Vernunft als gut darstellt. Dies bestreitet *Duns*. Nicht nur dass er dem Willen die Macht beilegt, sich ganz allein zu bestimmen (Op. Oxon. II, d. 25), unter Umständen gegen die Vorschrift der Vernunft zu entscheiden (Disput. subt. 9, 16); sondern er weist darauf hin, dass ganz im Gegensatz zu *Thomas* man sagen müsse, dass sehr oft das Denken dem Willen folgt, z. B. wo ich zu erkennen strebe, denken will u. s. w. Den Instanzen der Gegner gegenüber nimmt er ein erstes und ein zweites Denken an, zwischen welche beiden das Wollen fällt. Aber auch das erstere determiniert den Willen nicht; denn *voluntas superior est intellectu* (Rep. Paris. d. 42, qu. 4). Der Wille fällt ihm ganz mit dem *liberum arbitrium* zusammen; was er thut ist *contingens et evitabile,* während der Intellekt der Notwendigkeit gehorcht (Op. Oxon. II, d. 25). *Duns* ist der entschiedenste Indeterminist; der Intellekt schafft nach ihm nur das Material herbei, der Wille aber zeigt sich als Freiheit, d. h. als die Möglichkeit sich für Entgegengesetztes zu entscheiden (ibid. I, d. 39). Ja diese Freiheitslehre wirkt bei ihm sogar auf seine Erkenntnistheorie zurück. Zwar der Beginn alles Erkennens kann insofern ein Empfangen genannt werden, als alles Erkennen die Sinnesempfindung zu seiner *basis et seminarium* hat, diese aber nur möglich ist durch Eindruck und Bild *(species)* des Gegenstandes. Allein abgesehen davon, dass dem so ist nur infolge des Sündenfalls, so ist auch so jenes Empfangen nicht, wie *Thomas* will, ein blosses Leiden. Gegenstand und erkennendes Subjekt kooperieren dabei; jener ist nicht alleinige, er ist nur Mitursache, Gelegenheit für das in unserem Geist entstehende Bild (Op. Oxon. I, d. 3, qu. 4, 7, 8; Disput. subt. 8). Noch mehr tritt die Selbstthätigkeit des Geistes hervor bei den folgenden Stufen, durch welche der Prozess des Erkennens hindurchgeht. Da nämlich die Bilder nach dem Akte der Aneignung in dem Verstande bleiben, zum grösseren Teile (wieder wegen des Sündenfalls) als *phantasmata* (de anim., qu. 17), aber doch zum Teil auch als *species,* die das Intelligible repräsentieren, beide aber durch das Gedächtnis hervorgerufen werden können, so ist dieses offenbar eine verändernde; ja wie es bei der Produktion der Worte beweist, es ist wirklich eine erzeugende Kraft (Report. Paris. IV, d. 45, qu. 2). Noch viel mehr zeigt sich die Selbstthätigkeit in dem *intellectus agens,* derjenigen Kraft der Seele, die sich zu den sinnlichen Abbildern verhält wie das Licht zu den Farben, zu dem *intellectus possibilis* wie das Licht

zum Auge, zum wirklichen Erkennen wie das Licht zum Sehen (de rer. princ., qu. 14), und die aus den Phantasmen wirkliche Erkenntnisse macht. Endlich aber kommt zu diesen Akten noch ein reiner Willensakt, der Akt nämlich der Zustimmung, der nur in den wenigen Fällen, wo etwas *ex terminis* gewiss ist, notwendig erfolgt, sonst aber, wenn auch nicht ganz beliebig, so doch auch nicht ohne unser Wollen (Disp. subt. 9). Da nun dieses Zustimmen, wo die Sache nicht gewiss, und es also nicht notwendig ist, Glaube *(fides)* ist, so folgt, dass sehr vieles Wissen sich auf *fides* stützt, ja dass das meiste Wissen Vollendung des Glaubens, darum aber mehr als er ist (Report. Paris. Prol., qu. 2). Dieser Vorzug des Wissens schliesst nicht aus, dass in anderer Beziehung der Glaube dem Wissen vorzuziehen ist (Op. Oxon. III, d. 23). Es ist nämlich zu unterscheiden die *fides acquisita,* die hinsichtlich der kirchlichen Lehren auch der Ungetaufte haben kann, wenn er denen nicht misstraut, die ihm die Wahrheit derselben beteuern, und die *fides infusa,* durch die wir der Gnade teilhaft werden. Während jene als Beistimmen ohne zwingende Gründe ein Willensakt, muss in dieser letzteren die Passivität anerkannt werden, die *Thomas* irriger Weise in alles Glauben, darum aber auch in alles Wissen setzt (Op. Oxon. I, d. 3, qu. 7). Wäre die *fides infusa* jemals mit dem Bewusstsein der *fides acquisita* begleitet, so wäre dies ein Zustand, dessen, wie es scheint, der Mensch hienieden nicht fähig ist (Quodl., qu. 14).

8. Aus diesen psychologischen Lehren werden nun Rückschlüsse auf das göttliche Wesen gemacht, das also gleichfalls *ex puris naturalibus,* aber ebenfalls nur *a posteriori* erkannt werden kann (Theorem. 14; Report. Paris. I, d. 2, qu. 7). Darum ist unser Wissen vom göttlichen Wesen nicht intuitiv, sondern abstraktiv (ibid., Prol., qu. 2). Beide unterscheiden sich so, dass die letztere (daher auch ihr Name) *abstrahit ab esse fuisse et fore,* die erstere die Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt, mit der sie verschwindet. Wie in uns selbst der Unterschied zwischen *intellectus* (und seinem Mittelpunkte *memoria*) und *voluntas* sich gezeigt hatte, so muss auch in Gott Verstand und Wille unterschieden werden, von denen jener *naturaliter,* dieser *libere* wirkt. Jener ist der Grund und Inbegriff alles dessen, was notwendig; dieser kausiert alles Zufällige, und kausiert es *contingenter* (Report. Paris. II, d. 1, qu. 3). Die erste Wurzel aller Zufälligkeit ist dieses Vermögen der Zufälligkeit in Gott (ibid. I, d. 40). Da nun mit diesen beiden Bestimmungen bei *Duns* die Dreinigkeitslehre nahe zusammenhängt, indem der Sohn als *Verbum* seinen Grund in der *memoria perfecta* hat, dagegen der heil. Geist in der durch den Willen vermittelten *Spiratio* beider ersten Personen (Report. Paris. I, d. 11; Op. Oxon. I, d. 10), so scheut er sich nicht, dem natürlichen Menschen die Fähigkeit bei-

zulegen, die Dreieinigkeit zu erkennen (Quodl., qu. 14). Diese innengöttlichen Verhältnisse *(rationalia)*, durch welche die drei Personen sind, sind die ersten Folgerungen, die sich aus dem göttlichen Wesen ergeben, sind also aus den erkannten *essentialibus* abzuleiten (ibid., qu. 1). Anders verhält es sich dagegen mit jedem Verhältnis Gottes *ad extra*. Da alles ausser Gott Seiende aus Gottes Willen stammt, der *contingenter causat* (Op. Oxon. I, d. 39), so kann durchaus nicht nachgewiesen werden, dass etwas ausser Gott sein müsse. Nur sein eigenes Wesen will Gott notwendig, alles übrige ist nur *secundario volitum* (Report. Paris. I, d. 17). Dass Gott anderes hätte schaffen können, als er schuf, dass er anderes thue, als er thut, darin liegt keine *incompossibilitas contrariorum* (Rep. Paris. I, d. 43, qu. 2); man darf daher nur sagen: in dem von Gott beliebten Gange der gewöhnlichen Ordnung wird dies oder jenes gewiss geschehen (ibid. IV, d. 49, qu. 11). Eine solche gewöhnliche Ordnung aber anzunehmen, dazu nötigt den *Duns* die Unterscheidung der Schöpfung, d. h. des Überführens von Nichts zum Sein, von der Erhaltung als dem Überführen von Sein zu Sein. Er nennt beide zwei verschiedene Relationen Gottes zu den Dingen (Quodl., qu. 12) oder vielmehr der Dinge zu Gott (Op. Oxon. I, d. 30, qu. 2). Gottes Wollen der Dinge geht allerdings ihre Idee in dem göttlichen Verstande voraus, der sie als einzelne denkt. Diese Ideen wirken aber durchaus nicht auf Gott bestimmend, am wenigsten so, dass er etwas erwählt, weil es das Beste. Vielmehr nur, weil er es erwählt, wird es das Beste (u. a. Op. Oxon. III, d. 19). Ganz wie die Schöpfung, so ist auch die Menschwerdung und die Sendung des heil. Geistes ein Werk nur des göttlichen Beliebens. Gott hätte auch, wenn er gewollt hätte, anstatt Mensch Stein werden können. So gewiss es ist, dass die Menschwerdung auch ohne Sündenfall stattgefunden hätte, so lässt es sich doch nicht beweisen. Ebenso wenig, dass die Erlösung durch den Tod Christi stattfinden musste. Es hat eben Gott beliebt, dass der Tod des Unschuldigen das Lösegeld werde (Op. Oxon. III, d. 7, qu. 1; d. 20; IV, d. 15). (An diese Behauptung schliessen sich dann später die Streitigkeiten mit den Thomisten über das Verdienst Christi, über Adoption und Acceptilation u. s. w.). Alle jene Lehren bedürfen, damit wir ihrer gewiss werden, der *gratia infusa*, sind Glaubensartikel, die keinen wissenschaftlichen Beweis zulassen (ibid. d. 24). Ganz dasselbe gilt von dem praktischen Teil der Offenbarung. Gut ist, was Gott, und nur weil es Gott vorschreibt, ist es gut. Hätte er Todschlag oder ein anderes Verbrechen vorgeschrieben, so wäre es kein Verbrechen, es wäre nicht Sünde (ibid. d. 37). Von der *perseitas* des Guten (s. § 203, 6) ist also hier nicht die Rede.

9. Wo der Wille im Sinne des Indeterminismus so betont wird,

da muss viel mehr als bisher ein Gegensatz hervortreten gegen das Aristotelische Über-alles-stellen der Theorie, und gegen den Antipelagianismus des *Augustin*, d. h. gegen die beiden Hauptlehrer der bisherigen Scholastik. Demgemäss hört man *Duns* sagen, der Philosoph, der setze freilich die Seligkeit in das Erkennen, der aber beschäftige sich auch nur mit dem Diesseits; dagegen sei die eigentlich christliche Ansicht die theologische, nach der die Seligkeit in der Liebe bestehe, also im Wollen. Eben deswegen erscheint es ihm schon fast zu quietistisch, wenn sie als *delectatio* gefasst (Report. Paris. IV, d. 49, qu. 1, 2, 6). (Wie er sich mit dem Bibelwort abfindet, ist oben schon erwähnt). Zwar reicht der Wille zur Seligkeit allein nicht aus, um selig zu werden; er bedarf der Unterstützung durch die Eingiessung der theologischen Tugend *charitas* (ibid., qu. 40). Aber diese Eingiessung geschieht nicht ohne unser Zuthun. Christus ist die Thüre, und eröffnet den Zugang zum Heil; aber nicht die Thüre bringt hinein, sondern das Hineintreten (Op. Oxon. III, d. 9). Bei solchem Synergismus ist es ganz erklärlich, wenn *Duns* den Glauben, der das Heil aneignet, ein Verdienst nennt, das belohnt werden wird. Nur in der Barmherzigkeit entscheidet lediglich Gott; bei seiner Gerechtigkeit auch die That des Menschen (Report. Paris. IV, d. 46). Ja man kann es nicht einmal absolut unmöglich nennen, dass der Mensch durch sein moralisches Leben selig werde, denn es ist dies kein innerer Widerspruch; nur nach dem einmal geordneten Lauf der Dinge geht es nicht (ibid. d. 49, qu. 11). Es ist klar, dass die Annäherung an den Pelagianismus hier sehr weit geht.

10. Wie die Anhänger des *Thomas* sich vor allen unter den Dominikanern finden, so die des *Duns*, die Scotisten, fast nur unter den Franziskanern. Unter seinen persönlichen Schülern nimmt die erste Stelle ein *Franciscus* (nach seinem Geburtsorte *Mayro* oder *de Mayronis)*, den einige fast dem Meister gleich stellen, und für dessen Meisterschaft im Abstrahieren sein Ehrenname *Magister abstractionum*, im Disputieren dies spricht, dass er als der Erfinder jenes *actus Sorbonicus* oder der *„Sorbonica“* galt, bei der einen ganzen Tag lang ununterbrochen, ohne Präses, disputiert ward (man vgl. *Ch. Thurot*, de l'origine de l'enseignement dans l'université de Paris au m.-âge, Paris 1850). Sein Kommentar zu den Sentenzen ist in Venedig 1520 erschienen, zusammen mit anderen Schriften; der zum ersten Buche war schon früher in Treviso gedruckt. *Franz Mayro* ist 1327 in Piacenza gestorben. Der Arragonese *Antonio Andreae* (gest. um 1320) mit dem Beinamen des *Doctor dulcifluus;* der Oxforder *Joh. Dumbleton; Gerard Odo*, der achtzehnte General des Franziskaner-Ordens; *Johannes Bassolis*, der *doctor ornatissimus; Nicolaus* von Lyra; *Petrus* von Aquila;

der Oxforder *Walter Burleigh (Burlaeus;* 1257—1357), der *doctor planus et perspicuus; Johannes Jandunus (Gandavensis)*, der Verfasser einer Schrift de vita et moribus philosophorum, die nach *Fabricius* schon 1472 zu Köln, 1477 zu Nürnberg gedruckt worden ist, der grösste Averroist seiner Zeit: diese werden besonders oft als Scotisten angeführt. Später ist zum Teil der Kampf gegen den Nominalismus, noch mehr aber die Gefahr, die sowohl den Scotisten als den Thomisten von den neuen Richtungen in der Philosophie droht, der Grund, warum sie ihre Streitigkeiten vergessen, und warum Vermittelungsversuche zwischen beiden entstehen. Von Anfang an aber sind die beiden Parteien, namentlich wo die Ordenseifersucht wegfiel, nicht so streng von einander geschieden gewesen, dass nicht in einem oder dem anderen Streitpunkte Thomisten sich dem *Duns*, Scotisten den Lehren des *Thomas* angenähert hätten. Namentlich im logischen Gebiet giebt dies eine Menge von Zwischenformen, welche die oft angeführte Schrift von *Prantl* in ihrem dritten Bande aufzeigt.

§ 215.

Wenn *Duns* nicht nur den *Thomas*, sondern ebenso oft dessen Gegner *Heinrich* von Gent bekämpft, wenn er nicht nur die beiden berühmten Dominikaner, sondern ebenso oft die glänzenden Sterne des eigenen Ordens, *Alexander* und *Bonaventura* bestreitet, ja wenn er selbst dort, wo er in der Lehre mit den Angegriffenen übereinstimmt, ebenso eifrig polemisiert wie im Gegenfalle, so hat dies seinen Grund in dem oben (§ 213) Gesagten, dass ihm nicht das zu Beweisende, sondern das Beweisen zum Objekt geworden ist. Er steht darum auf einem wesentlich anderen Standpunkte als *Albert* und *Thomas*. Wird dies übersehen, so muss man ihn weit unter beide stellen: unter *Thomas*, weil in den meisten Lehren, wo *Duns* von ihm abweicht, er zu *Albert* zurückgeht; unter *Thomas* und *Albert*, weil die Kluft zwischen Theologie und Philosophie bei ihm viel grösser ist, als bei ihnen. Dagegen bei richtiger Würdigung seiner Stellung wird man erkennen, dass er, indem er über ihr Thun reflektiert, über sie hinausgeht, und darum bei ihm nicht, wie bei *Albert*, die Philosophie und Theologie noch nicht, sondern dass sie nicht mehr zusammenstimmen. Die Eintracht zwischen beiden stützt sich darauf, dass die wissenschaftlichen Beweise im Dienste der Lehre standen. Werden sie zur Hauptsache gemacht, so werden sie aus jedem, also auch diesem Dienstverhältnis herausgehoben. Trotzdem also, dass *Duns* der treueste Sohn der römischen Kirche ist, hat er die scholastische Philosophie auf einen Punkt gebracht, wo sie Rom den Dienst aufkündigen muss. Dass diese Wendung der Scholastik denen als ein siegreiches Hervortreten

des früheren Nominalismus erscheinen musste, die nur das kirchliche Interesse vertreten, ist natürlich. Die Behauptung, dass nur das Einzelne wirklich existiere, verbunden mit der anderen, die Philosophie bestätige nicht die Lehren der römischen Kirche, war genug, um ihren Urheber als den puren *Roscellin* anzusehen und dessen traditionelles Losungswort, *universalia sunt nomina et flatus oris*, den Neuerern beizulegen. Nicht so in der Ordnung darf man es finden, wenn in der streng wissenschaftlichen Erörterung der Name des Nominalisten, den in seiner ursprünglichen Bedeutung *Occam* sich verbitten durfte, ja musste, zuerst ihm, dann allen beigelegt wurde, die wir am liebsten Individualisten nennen möchten. Es ist aber geschehen; und dem einmal eingebürgerten Sprachgebrauch sich widersetzen, hiesse auf jede Verständigung verzichten. Demgemäss wird auch hier stets vom Siege nicht des Occamismus, sondern des Nominalismus gesprochen werden, so aber, dass wie dies bereits *H. Ritter* gethan hat, zuvor darauf hingewiesen wird, dass der Nominalismus des vierzehnten Jahrhunderts etwas ganz anderes ist, als was früher so hiess. Worin er sich unterscheidet, darin lehnt er sich an das, wozu der scholastische Aristotelismus gelangt war. Die beiden Hauptsätze, die *Duns* dem Thomismus entgegenstellte, sind die Grundpfeiler für den Nominalismus des vierzehnten Jahrhunderts geworden. Dass nach der wahren (d. h. Aristotelischen) Philosophie das individuelle Sein das wahre und vollkommene, und dass Gott in völlig ungebundener Willkür thätig sei, hat *Occam* so mit einander verbunden, dass beide Sätze sich gegenseitig und seine ganze Philosophie und Theologie stützen. Weil die Zeit des Nominalismus gekommen ist, deswegen sind es jetzt (ganz anders als zu *Anselms* Zeit) gerade die geistig Begabteren, die Neigung zu ihm zeigen. Der Thomismus steht ihm ferner; daher wird *Durand von St. Pourçain*, gest. 1334, durch seinen Übergang zum Nominalismus aus einem Verehrer zu einem Bekämpfer des *Thomas*. In seiner Schrift zu den Sentenzen (u. a. Lyon 1569) und einer anderen de statu animarum hat er den Satz ausgesprochen, individuell sein heisse überhaupt sein. Der Scotismus führt sichtbarer dem Nominalismus zu; darum gilt *Petrus Aureolus*, der um 1312 als Lehrer in Paris wirkte und endlich als Erzbischof von Aix, nach den gewöhnlichen Angaben um 1321, nach *Prantl* nicht vor 1345 starb, für einen Anhänger des *Duns*, auch nachdem er sich ganz nominalistisch ausgesprochen hat. (Über ihn s. *K. Werner*, in der zu § 238, 1 genannten Abhandlung). Unverbürgt ist die Sage, dass *Occams* Unterricht den *Durand* zum Nominalisten gemacht habe. Eine andere macht den *Aureolus*, vielleicht aus einem Mitschüler, zum Lehrer des *Occam*. Sie ist nicht glaubwürdiger als jene. Zuzugestehen aber ist, dass die Kardinal-

punkte, auf die sich *Occams* Lehren stützen, bei diesen beiden wie bei anderen Zeitgenossen zu finden sind.

§ 216.

Wilhelm von Occam.

1. *Wilhelm,* nach seinem Geburtsort Ockam oder Occam in der Grafschaft Surrey zubenannt, soll nachdem er im Merton College in Oxford studiert und ein Pfarramt bekleidet hatte, in den Franziskaner-Orden getreten und dort ein Zuhörer des *Duns* geworden sein, später aber Philosophie und Theologie in Paris gelehrt haben. Seine Neuerungen in beiden Wissenschaften haben ihm den Ehrennamen des *venerabilis inceptor,* der Scharfsinn, den er dabei entwickelte, den des *doctor invincibilis* eingebracht. In dieser Zeit wurde wohl geschrieben: super quatuor libros Sententiarum (Lyon 1495, Fol.), worin aber nur das erste Buch in allen seinen Distinktionen kommentiert wird; die Quotlibeta septem (Strassb. 1491, welche Ausgabe auch den Tractatus de sacramento altaris enthält); Centilogium theologicum (Lyon 1495) und die kommentierenden Schriften zu *Porphyrius* und den beiden ersten Schriften des Organon, die unter dem Titel Expositio aurea super artem veterem in Bologna von *Marcus von Benevent* 1496 herausgegeben sind, endlich die nach *Goldast* im J. 1305, wahrscheinlich aber früher geschriebene Disputatio inter clericum et militem (sehr oft gedruckt, u. a. Paris 1598; auch in *Melch. Goldast* Monarchia, Bd. I, p. 13 ff.), worin er die Anmassungen *Bonifacius* des Achten und überhaupt die weltliche Herrschaft der Päpste angreift. Auch physikalische Schriften des *Aristoteles* hat er, wie man aus seiner Logik erfährt, kommentiert; es ist aber nichts der Art bekannt gemacht worden. Später als diese Schriften ist auf Bitten eines Ordensbruders *Adam* verfasst: Tractatus logices in tres partes divisus, Paris 1488 (auch als Summa totius logicae und Summa logices ad Adamum citiert), in dem die logischen Lehren kürzer als in den kommentierenden Aufsätzen — und doch zugleich vollständiger, weil er hier auch die *ars nova* und *moderna* berücksichtigt, d. h. die später bekannt gewordenen Aristotelischen, sowie die durch die Byzantiner in Kurs gekommenen Schriften — zusammen gestellt wurden. Dann scheint er sich ganz auf kirchlich-politische Fragen geworfen zu haben. Im Einverständnis mit dem strengeren Teil seines Ordens (den *Spirituales*) hatte er von jeher aus der Armut Christi und der Apostel gefolgert, dass der Papst keine weltliche Macht haben solle. Daran schloss sich später bei ihm die Überzeugung, dass wie in weltlichen Dingen der Papst den Fürsten, so in geistlichen der Kirche unterworfen sein müsse; eine Ansicht, in der er durch die Parteinahme des

Inhabers der päpstlichen Würde gegen die *Spirituales* immer mehr bestärkt ward. Der Dialogus in tres partes distinctus (Paris 1476) nebst den Nachträgen dazu, dem Opus nonaginta dierum (Lyon 1495) und dem Compendium errorum Joannis papae XXII (Lyon 1495), sowie seine Quaestiones octo de potestate summi pontificis (Lyon 1496) enthalten seine Ansichten, die in dem 1342 geschriebenen, bei *Goldast* (l. c. p. 31) zu lesenden Tractatus *de jurisdictione imperatoris* in causis matrimonialibus, wenn anders dieser von ihm sein sollte, noch überboten werden. Ein Kerker in Avignon war die Folge seiner Polemik. Er entzog sich ihm im J. 1328 durch die Flucht, und fand, wie schon früher seine Ordensbrüder *Johann von Jandun* und *Marsilius von Padua* (der Verfasser des Defensor pacis), Schutz bei *Ludwig* dem Baiern in München, wo er im J. 1347 (nach anderen einige Jahre später in Carlimola im Neapolitanischen) gestorben ist.

2. Da kein Scholastiker seit *Abälard* mit solcher Vorliebe wie *Wilhelm* sich dem Studium der Logik hingegeben hat, die er als *omnium artium aptissimum instrumentum* bezeichnet, und deren Vernachlässigung er die Entstehung der meisten Irrtümer auch in der Theologie zuschreibt, so beginnt billig mit ihr die Darstellung seiner Lehre. *Occam* bewegt sich dabei immer in den Formen und bedient sich der Ausdrücke, die seit die Summulae zum Schulbuch geworden, allen Logikern geläufig waren. Sie werden hier nicht, wie bisher, mit Stillschweigen übergangen werden können (vgl. § 204, 3). Es braucht aber kaum bemerkt zu werden, dass wenn hier Untersuchungen und Ausdrücke zum ersten Male angeführt werden, dadurch nicht der von *Prantl* im dritten Teil seines Werkes siegreich beseitigte Anschein erregt werden soll, als habe *Wilhelm* dies alles zuerst gelehrt. Zum Leitfaden dient der Tractatus logices; ausserdem die Quotlibeta und die Erläuterungen zu den Sentenzen. Besonders die zur zweiten Distinktion des ersten Buches, bei dem es ja traditionell geworden war, die Frage wegen der Universalien abzuhandeln. Als eine theoretische Frage gehört dieselbe eigentlich nicht in die Logik; denn diese ist nach *Wilhelm,* ganz wie die Grammatik und die mechanischen Künste, eine praktische Disziplin, eine Kunst (so Expos. aur., Prooem). Dennoch muss, um logische Fehler zu vermeiden, in das metaphysische Gebiet, wo diese Frage eigentlich hingehört, hinüber geblickt werden. Für das eigentlich logische Gebiet ist nun entscheidend der Satz: *Logica non tractat de rebus quae non sunt signa* (Quotl. V, 5). (Diese Beschränkung geht so weit, dass er behauptet, die Fragen, wie diese Zeichen entstehen, ob sie Akte der Seele, ob etwas anderes seien u. s. w., gehören, weil sie [ihre] Realität betreffen, eigentlich nicht in die Logik [Expos. aur., Prooem.]. Dennoch geht er öfter auf diese Fragen ein,

und entscheidet sich immer dafür, dass man nicht mit den Scotisten zwischen die Dinge und die Thätigkeit des Geistes *species intelligibiles* schieben solle. Vielmehr sei der *actus intelligendi* selbst es, wodurch das Ding uns offenbar wird, d. h. er selbst sei Zeichen des Dinges). Unter einem Zeichen versteht *Wilhelm*, was anstatt eines anderen gilt. *Significare* oder *importare aliquid, stare* und besonders *supponere pro aliquo* sind die Ausdrücke, durch welche diese Vertretung bezeichnet wird. Zuerst ist nun zu unterscheiden zwischen natürlichen, d. h. unwillkürlich entstehenden, und beliebigen *(ad placitum instituta)* Zeichen. Zu den erstern gehören unsere Gedanken von den Dingen, die ebenso unwillkürlich entstehen, wie der Seufzer als Zeichen des Schmerzes, oder auch der Rauch, der das Feuer anzeigt. Die Gedanken sind Zustände der Seele; und daher werden *passiones* oder *intentiones animae* und *conceptus*, *intellectus, intellectiones rerum* als gleichbedeutende Ausdrücke genommen. Dass diese Vorgänge in unserem Geiste ebenso wenig eigentliche Abbilder *(species)* der Dinge sind, wie der Seufzer vom Schmerz oder der Rauch vom Feuer, wird von *Wilhelm* stets eingeprägt (vgl. Expos. aurea de specie). Wenn er sie aber dennoch *similitudines rerum* nennt, so rechtfertigt er dies damit, dass sie in dem *esse objectivum*, d. h. im *cognosci* oder in dem Bereiche des Gedachten dieselbe Stelle einnehmen, wie die von ihnen bezeichneten Dinge im *esse subjectivum*, d. h. im selbständigen, von unserem Denken unabhängigen Sein (ad I Sentt. 2, 8; Tract. log. I, 12). Von diesen, durch die Dinge unwillkürlich in uns hervorgerufenen Zeichen ihrer Gegenwart sind nun zweitens die Zeichen unterschieden, die *ad placitum* (*κατὰ συνθήκην* bei *Aristoteles*, s. oben § 86, 8) dazu bestimmt wurden, etwas anzuzeigen oder zu bedeuten. Das sind die Wörter, die *voces* oder *nomina*, die weil in ihnen eine *intentio animae* ausgesprochen und also angezeigt wurde, eigentlich Zeichen von Zeichen sind (Tract. log. I, 11). Da nun die Wörter nicht nur gesprochen, sondern auch geschrieben werden, so sind also dreierlei *signa* oder *significantia* zu unterscheiden: *concepta s. mentalia, prolata s. vocalia,* endlich *scripta*. Wäre beim Sprechen und Schreiben die Mitteilung der Gedanken der einzige Gesichtspunkt, so müssten grammatische und logische Formen sich ganz decken. Dass dies nicht der Fall ist, hat nach *Wilhelm* seinen Grund darin, dass viele grammatische Formen nur dem Schmuck und der Schönheit zu Gefallen da sind. Dass Synonyma nicht immer gleichen Geschlechts sind, ist ihm einer der Beweise dafür, dass dem grammatischen *genus* kein logisches Analogon entspricht. Dagegen sei der Unterschied zwischen Singular und Plural nicht nur vokal, sondern auch mental (Quotl. V, 8 u. a. a. O.). Weil jenes Auseinanderfallen mehr nur Ausnahme, deswegen ist die Einteilung der Logik zugleich

von grammatischer Geltung. Zuerst sind nämlich die einfachsten Bestandteile eines jeden Gedanken- oder Wörterkomplexes zu betrachten, die *termini*, dann ihre einfachsten Verbindungen, die *propositiones*, endlich aber ihre Begründung, so dass der dritte Teil die Überschrift *de argumentatione* erhält.

3. Der wichtigste, für die Ansicht *Wilhelms* entscheidende Teil seiner Logik ist der erste, der die *termini* abhandelt. Mit Übergehung der Unterscheidung dessen, was im weiteren, von dem, was im engeren Sinne *terminus* sein kann, wo auch der bei den mittelalterlichen Logikern so wichtige Unterschied der *cathegreumata* und *syncathegreumata* (um seine barbarische Schreibart beizubehalten) zur Sprache kommt, d. h. der Wörter, die für sich, und derer, die nur mit einer Ergänzung einen Begriff fixieren, werde hier zuerst der Unterschied fixiert zwischen einem *terminus primae* und einem *secundae intentionis*. Unter dem ersteren ist der *actus intelligendi* zu verstehen, der eine *res*, unter dem zweiten einer, der ein *signum* bezeichnet (Tract. log. I, 11; Quotl. IV, 19). So einfach diese Unterscheidung zu sein scheint, und so klar es ist, dass durch Reflexion auf meine Begriffsbildung ich nur einen *conceptus secundae intentionis* erhalten kann, so muss man sich doch hüten, den Kreis der *prima intentio* zu sehr zu beschränken. Nicht nur solches, was ausserhalb des Geistes (*extra animam, extra intellectum,* auch wohl *extra* schlechthin) existiert, ist eine *res*, sondern auch geistige Vorgänge, Leidenschaften u. s. w., deren Sein nicht mit dem *cognosci* zusammenfällt, sind *res*, haben ein subjektives, d. h. nicht bloss prädikatives Sein, und geben also, wenn sie gedacht werden, einen *conceptus primae intentionis* (vgl. Log. I, 40; ad I Sentt. 2, 8). Dem Unterschiede der ersten und zweiten Intention bei den Begriffen entspricht die erste und zweite *impositio* bei den Namen, und die Wörter „Stein“ und „Fürwort“ können diesen Unterschied fixieren (Tract. log. I, 11). Noch wichtiger als diese Unterscheidung der Intentionen und Impositionen ist die der verschiedenen Suppositionen oder Vertretungen des Gegenständlichen. Die *suppositio* (*i. e. pro aliis positio*, Tract. log. I, 63) ist verschieden sowohl dort, wo schweigend, als wo laut gedacht, d. h. gesprochen wird. In den beiden Sätzen *homo est animal* und *homo est substantivum* steht das Wort *homo* einmal für ein Ding, das andere Mal nur für das Wort *homo* selbst; ähnlich geht es nun auch bei einem jeden Gedanken, und daher kann ein jeder *terminus* in dreierlei Weise supponieren: *personaliter i. e. pro re, simpliciter i. e. pro intentione animae, materialiter i. e. pro voce*. Die Sätze *homo currit, homo est species, homo est vox dissyllaba* dienen als Beispiele für diese drei Weisen des Supponierens, die *Wilhelm* sehr oft bespricht (u. a. Tr. log. I, 64; ad I Sentt. 2, 4), weil eine Menge von Paralogismen nur zu lösen sind,

indem man in den Prämissen die verschiedene Supposition nachweist. Anstatt *simpliciter supponere* wird in der Expositio aurea gewöhnlich gesagt *supponere pro se*.

4. Die eben angegebenen Unterscheidungen werden nun bei der Untersuchung über die Universalien verwertet. Unter den Universalien sind zunächst die fünf Prädikabilien des *Porphyrius* zu verstehen, welche den fünf Fragen entsprechen sollen, die *Wilhelm* aus der einen: *quid est hoc?* ableitet (Tract. log. I, 18), und von denen ganz besonders die beiden ersten, Gattung und Art, in Betracht gezogen werden. Da steht ihm nun fest, dass sie *termini secundae intentionis* sind (ibid. I, 14; cf. Expos. aur., cap. de genere), dass ihnen also durchaus nichts Reales *extra animam* entspricht, sondern dass sie lediglich solches bezeichnen (für solches supponieren), was *in mente* ist (ad I Sentt. 2, 8). Weil alles, was existiert, sei es eine *res extra animam*, sei es ein Vorgang im Geiste, eine *qualitas* z. B., die in ihm *subjective* existiert, ein *individuum* oder *singulare* ist, so entsteht die Frage, wie kommt es, dass ein *terminus*, wie z. B. *homo*, als *universale* gebraucht wird, d. h. von vielen prädiziert wird? (Tract. log. I, 15). Die *moderni* — d. h. die Realisten; es ist interessant, damit zu vergleichen, wer früher, s. § 159, unter die *moderni* gestellt ward — haben die Theorie ersonnen von einem wirklichen *commune*, dem sie die nur dem göttlichen Wesen zukommende Macht beilegen, eines und doch in vielen *suppositis* zu sein, und das nun (nicht die einzelnen *homines*) von dem Worte *homo* bezeichnet (für welches *personaliter* supponiert) werde (u. a. ad I Sentt. 2, 4; 25, 1). Auch der unter den Modernen, welcher alle übrigen weit überstrahlt, *Scotus*, stimmt genau genommen mit ihnen überein, da seine Modifikation, dass jenes *commune* nicht *realiter*, sondern *formaliter* von den einzelnen Dingen unterschieden sei, ihre unhaltbare Ansicht nicht bessert (ad I Sentt. 2, 6). Indem sie von dem Allgemeinen anfangen, und nun nach einem Grunde der Individualität suchen, haben sie alles verkehrt: das Einzelne ist an und für sich einzeln und ist allein wirklich; was erklärt werden muss, ist vielmehr das Allgemeine (ibid.). Von den vielen Absurditäten, auf welche jene (realistische) Ansicht nach *Wilhelm* führen soll, werde hier nur die angeführt, dass dann eigentlich jedes Einzelwesen ein Aggregat unendlich vieler wirklicher Wesen sein werde, jener *communia* nämlich, die von ihm prädiziert werden. Nicht minder spricht gegen sie, dass *Aristoteles*, diese erste Autorität in der Philosophie, und sein Kommentator *Averroës*, ebenso auch *Johannes Damascenus* in seiner Logik nur dann richtig verstanden werden können, wenn man jene Ansicht der modernen Platoniker aufgiebt. Die wahre, und auch die echt Aristotelische Lehre ist, dass die Universalien lediglich *in mente* sind, dass eben darum in dem Satz *homo est risibilis* der

terminus homo nicht für einen solchen fingierten Allgemeinmenschen, sondern für die wirklichen einzelnen Menschen steht, die auch allein lachen können (ad I Sentt., 2, 4). Aber selbst unter denen, welche darin einverstanden sind, dass die Universalien nur in unserem Geiste Realität haben, können doch über das Wie dieser Existenz verschiedene Ansichten herrschen. *Wilhelm* giebt einige von ihnen an, ohne sich zu entscheiden, aber nicht ohne dem Leser einen Grundsatz zuzurufen, der in verschiedenen Wendungen wohl hundertmal in seinen Werken zu finden ist: wo eines ausreicht, ist es unnütz vieles anzunehmen. Nach der einen Ansicht sollen sie blosse Gedankendinge oder Fiktionen sein, die nur durch ihr Gedachtwerden sind, also nur *esse objectivum* haben. Nach anderen sollen sie die wegen der weniger bestimmten Eindrücke der Dinge selbst konfusen Vorstellungen einzelner Dinge sein. Wieder andere lassen sie selbstständig *(subjective)* im Geiste existieren als gewisse Etwas *(qualitates)*, die von der Thätigkeit desselben unterschieden seien. Endlich, und dies möchte sich durch die Einfachheit empfehlen, kann man die Universalien als *actus intelligendi* ansehen (u. a. Tract. log. I, 12; vgl. Expos. aur. Lib. peryarmenias, Prooem.). Weder hier noch irgendwo bedient sich *Wilhelm* desjenigen Ausdrucks, der den Sektennamen *Vocales, Nominales* hervorgerufen hatte (s. oben § 158). Auch kann er auf seinem Standpunkte nicht zugestehen, dass die Universalien blosse *voces* oder *nomina* seien; denn er will sie ja nicht zu willkürlich gebildeten, sondern zu natürlich entstehenden Zeichen machen. Er wäre daher in seinem buchstäblichen Rechte gewesen, wenn er sich den Namen des Nominalisten verbeten hätte; dagegen hätte er durchaus nichts gegen den Namen einwenden dürfen, der ihm auch wirklich ist beigelegt worden: *terminista.*

5. Wie dem *Wilhelm* die Annahme wirklicher *communia* als eine unnütze *multiplicatio entium* erschien, ebenso sieht er in einer Menge von anderen Namen ganz ähnliche unberechtigte Hypostasierungen. Nicht nur über die spottet er, die zu dem *ubi* eine *ubitas,* zu dem *quando* eine *quandeitas* hinzuträumen (Tract. log. I, 59, 60); sondern er leugnet, dass es eine *quantitas* gebe, die etwas anderes sei als die *res quanta,* oder eine *relatio,* die etwas anderes sei als die bezogenen Dinge (ibid. 44 ff.; vgl. Expos. aur. de praedicament. c. 9). Von der ersteren Behauptung macht er Gebrauch bei der Frage nach der Quantität (Ausdehnung) des Leibes Christi, von der zweiten da, wo er zeigt, dass der Begriff der Schöpfung nicht ein dritter sei, der zu den Begriffen Gott und Kreatur noch hinzukomme. Weil es sich mit der Qualität eben so verhält, deswegen konnte oben (sub 4) *qualitas* so übersetzt werden, als stünde dort *quale* oder *quid.* Im ganzen ist das Resultat hinsichtlich der Prädikamente (Kategorieen) dasselbe wie bei den

Prädikabilien: sie drücken nicht sowohl etwas Reales aus, als vielmehr Weisen unseres Denkens. Schon in der Expositio aurea Lib. praedicament., c. 7, hatte er behauptet, dass *Aristoteles* in seinen Kategorieen nicht die Dinge, sondern die Wörter eingeteilt habe. Darum wird auch später stets auf ihren Zusammenhang mit dem sprachlichen Ausdruck hingewiesen, der Unterschied der ersten und zweiten Substanz auf das *nomen proprium* und *commune* zurückgeführt, Gewicht darauf gelegt, dass die fünfte und sechste Kategorie Adverbia seien, die siebente mit dem Aktivum, die achte dem Passivum gleich gesetzt u. s. w., und immer wiederholt, dass des *Aristoteles* Ansicht zu demselben Resultate führe. Die Reduktion der Aristotelischen Kategorieen auf *substantia, qualitas* und *respectus* (Sent. I, d. 8; qu. 2) scheint ihm keine Abweichung vom Meister, den er über alles stellt. Da konnte es ihm nun nicht gleichgiltig sein, wenn die platonisierenden Modernen gerade auf einen Satz des *Aristoteles* sich immer beriefen: die Behauptung desselben, dass die Wissenschaft es nur mit dem Allgemeinen zu thun habe, müsse bei nominalistischer Fassung dazu führen, dass auf jedes reale Wissen verzichtet werde. Auch der entschiedenste Realist, erwidert darauf *Wilhelm,* wird zugestehen, dass unser Wissen aus (Wissens-) Sätzen besteht; dass aber Sätze nicht aus Dingen *extra animam* bestehen, sondern aus *terminis,* ist klar. Dann aber muss auch jeder Vernünftige zugeben, dass es gar kein Wissen giebt, das nicht in uns fiele und insofern mental wäre (ad I Sentt. 2, 4 u. a. a. O.). Dennoch sind wir berechtigt, einiges Wissen als reales zu bezeichnen und von solchem zu unterscheiden, das rational ist. Supponieren nämlich die *termini,* die einen Satz bilden, *personaliter,* d. h. sind sie die Vertreter von *rebus,* so enthält jener Satz ein reales Wissen, wie z. B. die Sätze *homo currit, homo est risibilis,* wobei es gar keinen Unterschied macht, ob, wie im ersten, *homo* für einen, ob, wie im zweiten, für alle einzelnen Menschen steht (Tract. log. I, 63). Stehen dagegen die *termini* eines Satzes nicht für Dinge, sondern für *terminos,* sind sie also *secundae intentionis* und supponieren *simpliciter,* wie in dem Satz *genus praedicatur de speciebus* so ist das Wissen ein rationales, wie z. B. alles logikalische Wissen. Weil nun auch in den Sätzen, welche ein reales Wissen enthalten, fast immer solche *termini* vorkommen werden, die nicht für ein einziges Ding, sondern für viele stehen, d. h. allgemeine *termini,* so hat *Aristoteles* ganz Recht, wenn er sagt, das Wissen hat es mit dem Allgemeinen zu thun, nämlich mit allgemeinen *terminis,* nicht mit allgemeinen *rebus.*

6. Aus dem zweiten Teil der Logik, *de propositionibus,* kann als eigentümlich hervorgehoben werden, dass *Wilhelm* ganz wie *Aristoteles* (s. oben § 86, 1) die modalen Urteile als zuzammengesetzt ansieht.

Da ihm aber ein Urteil ausser dem Prädikate *possibile* u. s. w. auch die Prädikate *scibile, dubitabile, credibile* u. a. annehmen kann, so will er, dass mehrerlei Modalurteile angenommen werden, als gewöhnlich geschieht. Der dritte Teil, *de argumentatione*, der ausführlichste von allen, zerfällt in vier Abteilungen, welche die Schlüsse, die Definitionen und Beweise, die Gründe und Folgerungen, endlich die Fehlschlüsse behandeln. Er hält die ursprünglichen Aristotelischen drei Figuren gegen die späteren vier fest, und nimmt den *Aristoteles* gegen den Vorwurf der Unvollständigkeit in Schutz. In jeder Figur giebt er die sechzehn möglichen Kombinationen zweier Prämissen an, eliminiert die unbrauchbaren, und bezeichnet die übrigbleibenden vier der ersten mit den Namen *Barbara* u. s. w., die vier der zweiten mit *Cesare* u. s. w.; für die sechs der dritten werden keine analog gebildeten Wörter angewandt. Er zeigt dann, dass die Modi der sogenannten vierten Figur, *Baralipton* u. s. w., durch Subalternation und Konversion des Schlusssatzes aus den Modi der ersten Figur entstehen, und nennt sie (wie die ältesten Peripatetiker) indirekte Modi der ersten Figur. Dann aber zeigt er, dass man in der zweiten und dritten Figur durch ein ähnliches Verfahren auch dergleichen bilden könne. Er zählt sie auf; er findet für sie aber keine solche *voces memoriales*. Bei den Folgerungen werden besonders ausführlich die Fälle betrachtet, wo einfache und modale Urteile als Prämissen verbunden sind. Dann folgt eine Paraphrase der zweiten Analytiken des Aristoteles, immer aber so, dass die in der vorgefundenen Schullogik kurrenten Begriffe hineingearbeitet werden. Zuletzt geht er zu den Trugschlüssen über. Zu den dreizehn Fallacien, die *Aristoteles* angenommen habe, seien noch drei andere hinzuzufügen u. s. w. Manchmal ist man überrascht, ihn bei solcher Ausführlichkeit versichern zu hören, er fasse sich kurz, und das Weitere sei in seinen kommentierenden Schriften zum Organon zu finden.

7. Nicht nur mit dem *Aristoteles*, sondern auch mit der Theologie soll diese terministische Ansicht viel mehr übereinstimmen als die modern Platonisierende. Vor allem, weil die Annahme solcher, den Einzeldingen vorausgehenden wirklichen Allgemeinheiten jene aus ihnen als ihrem Stoffe hervorgehen lasse, und also die Schöpfung aus Nichts leugne, und damit die unbeschränkte Allmacht Gottes (Tract. log. I, 15; ad I Sentt. 38, 1 u. a. a. O.). Diese aber und die mit ihr immer zusammengestellte Willkür Gottes ist für *Wilhelm* fast mehr noch als für *Duns* das wichtigste Dogma, und in wörtlicher Übereinstimmung mit seinem Vorgänger lässt er die Dinge nicht geschaffen werden, weil sie gut sind, sondern gut sein, weil Gott sie wollte. Die einzige Grenze für die göttliche Macht ist der logische Widerspruch; obgleich er manchmal (z. B. ad I Sentt. 1, 5) Neigung zeigt, selbst diese nicht

gelten zu lassen, wenn heil. Schrift und kirchliche Entscheidungen es fordern, so ist doch im ganzen stets dies festgehalten, dass Gott alles kann, was keinen logischen Widerspruch enthält (u. a. Centilog., concl. 5), dass er darum ebenso gut wie die Natur des Menschen die des Esels oder Stiers hätte annehmen können (ibid., concl. 6). Die Annahme von idealen Musterbildern scheint ihm nun Gott die freie Hand zu nehmen. Er giebt zu, dass in Gott Ideen der Dinge sich finden; es soll aber darunter nur verstanden werden das Gedachtwerden oder *esse objectivum* der Einzeldinge, sie selbst, wie Gott sie denkt; ein selbständiges (subjektives) Sein kommt ihnen nicht zu (ad I Sentt. 35, 5). Wenn schon bei seinem Vorgänger *Duns* das Betonen des grundlosen Beliebens in Gott dem Wissen, das ja auf der Notwendigkeit fusst, vieles entzogen hatte, was nun dem Glauben überlassen blieb, so geschieht dies bei *Wilhelm* noch mehr. Die bei weitem meisten von den hundert Konklusionen, aus denen sein Centilogium besteht, zeigen entweder, dass alle Beweise für die hauptsächlichsten Dogmen, die Existenz Gottes, seine Einheit, seine Unendlichkeit u. s. w. unsicher sind, oder wieder, dass die wichtigsten Dogmen, wie die Trinität, die Schöpfung, die Menschwerdung, die sakramentale Gegenwart des Leibes Christi, zu Folgerungen führen, die den anerkannten Sätzen der Vernunft widersprechen, dass nichts zugleich sein und nicht sein, oder auch, dass nichts vor sich selbst existieren könne, dass aus richtigen Prämissen Gefolgertes richtig sein müsse, dass der Teil kleiner sei als das Ganze, dass zwei Körper nicht an einem Orte sein können u. s. w. In diesem Nachweise mit *Rettberg* und *Baur* eine ironische Stellung, oder mit anderen Skeptizismus zu sehen, ist man um so weniger berechtigt, als in diesem Falle es mindestens fraglich bliebe, ob nicht die Ironie der Vernunft gilt. Dem Protestanten mag es allerdings seltsam vorkommen, dass *Wilhelm*, den eigene Neigung und Konsequenz dahin drängt, die sakramentale Gegenwart des Leibes Christi durch dessen alldurchdringliche Ubiquität zu erklären, dennoch sich für Transsubstanziation erklärt; und es mag ihm auffallen, dass *Wilhelm* so oft wiederholt er wolle, wenn ja etwas gegen die Kirchenlehre von ihm gesagt sei, dies nicht als Behauptung, sondern nur zur Übung des Scharfsinnes oder als Referat gesagt haben; oder dass er gar sagt, er sei bereit, zwar nicht irgend einer obskuren Autorität zu gefallen, wohl aber wenn die römische Kirche dies fordere, was er eben bekämpft habe, zu verteidigen (vgl. ad I Sentt. 2, 1; de sacr. alt. c. 36 u. a. a. O.), wie gesagt, dergleichen mag dem Protestanten auffallen: darum aber behaupten, damit könne es nie jemand Ernst sein, heisst die redlichsten Männer der allerverschiedensten Zeiten, weil sie ähnliche Erklärungen abgaben, zu Schelmen machen. Was bei *Duns* nur vor-

übergehend laut geworden (s. oben § 214, 4), dass etwas für den Theologen wahr, für den Philosophen falsch sein könne, das ist bei *Wilhelm* durchgehende Überzeugung; und bei diesem Dualismus ist er doch aufrichtiger Aristoteliker und gläubiger Katholik.

8. Freilich entsteht jetzt die Frage, ob wohl die Theologie noch das Recht habe, sich Wissenschaft zu nennen? *Wilhelms* Theorie von dem Wissen und der Wissenschaft findet sich teils dort, wo alle Kommentatoren des Lombarden sie abhandeln, in den Quästionen zum Prolog der Sentenzen, teils in der zweiten Abteilung des dritten Teils seines Tract. log. Er nimmt die Unterscheidung des intuitiven und abstraktiven Wissens von *Duns* herüber, und bestimmt ihren Unterschied bald dahin, dass jenes es mit dem Sein und Nichtsein des Gewussten, dieses dagegen mit dem Was desselben zu thun habe, und also von dem Nichtseienden ebenso möglich sei (Quotl. V, 5), bald wieder so, dass jenes nur mit dem Gegenwärtigen, dieses auch mit dem Abwesenden sich beschäftige. Unsere Apprehension sinnlicher Gegenstände ist daher ein intuitives Wissen. Dies heisst aber nicht, dass nun das letztere nur auf Sinnliches beschränkt wäre: auch Intellektuelles, wie unsere eigene Traurigkeit, nehmen wir intuitiv wahr. (Also auch hier fallen die von *Thomas* u. a. zwischen unsere Zustände und deren Wahrnehmung eingeschobenen *species* weg). Das Verhältnis zwischen intuitivem und abstraktivem Wissen wird sehr oft so bestimmt, dass jenes die Grundlage von diesem bildet, so dass also alles Wissen sich zuletzt auf äussere oder innere Erfahrung stützt. Eben darum aber giebt es hienieden für den Menschen kein eigentliches Wissen von Gott, wenigstens kein auf natürlichem Wege erworbenes; denn dass Gott sich offenbaren, d. h. dem intuitiven Wissen sich hingeben könne, soll nicht geleugnet werden. Nicht nur dass der Theologie die Basis des Wissens, die Intuition Gottes fehlt, sondern auch die Form des Wissens, der Beweis. Die Gottheit kann *propter quid* oder *per prius* (wo aus der Ursache die Wirkung, aus dem Zwischentreten der Erde die Mondfinsternis deduziert wird) natürlich nicht bewiesen werden, weil sie keine Ursache hat. Der Beweis *quia* wieder oder *per posterius* (wo aus der Mondfinsternis auf das Zwischentreten geschlossen wird) hat hinsichtlich Gottes auch keine Kraft, weil er auf eine Menge von Voraussetzungen, Unmöglichkeit des endlosen Progresses u. s. w. sich stützt (ad I Sentt. 2, 3; Tract. log. III, 2, 19 u. a. a. O.). Endlich auch die Behauptung, dass Gottes Dasein *ex terminis* gewiss sei, wie dieselbe im ontologischen Beweise liegt, hält *Wilhelm* nicht für schlagend, und kritisiert diesen Beweis in einer Art, welche mit der späteren Kantischen grosse Verwandtschaft zeigt. Da nun Gott, wenn auch nicht der alleinige, doch der Hauptgegenstand der Theologie ist

(ad Prol. Sentt., qu. 9), so kann von der Theologie als einer Wissenschaft im eigentlichen und strengsten Sinne nicht die Rede sein.

9. Infolge dessen finden sich in *Occams* Theologie viel mehr negative Sätze als positive Behauptungen, und die Erklärung, dieses werde auf Autorität angenommen, es sei nur *theologice loquendo* richtig u. dgl. muss oft die Deduktion vertreten. Sein Hauptverdienst ist, dass er der Entfernung manches Wustes aus der Dogmatik vorgearbeitet hat. Seinem Lieblingsspruche gemäss *pluralitas non est ponenda sine necessitate* leugnet er eine Menge von Unterschieden, die von *Duns Scotus* gemacht waren, der seine *distinctio formalis* auch auf die Wechselbeziehungen der göttlichen Attribute angewendet hatte. So leugnet er den Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und seinen Eigenschaften: Gott selbst ist — so hatte auch *Thomas* geurteilt — seine Weisheit und umgekehrt (ad I Sentt. 1, 1 u. 2). Er lobt die „Alten“, die wo wir von Attributen Gottes sprechen, Namen Gottes gesagt haben (qu. 3, qu. 2). Er erklärt sich gegen alle die Verdoppelungen, durch welche die *paternitas* vom *pater*, die *filiatio* vom *filius* unterschieden wird (qu. I, 3; IV, 15); er will nichts davon wissen, dass der Sohn im Verstande, der heil. Geist im Willen des Vaters seinen Grund habe. Beide gehen aus dem Wesen Gottes hervor, und Verstand und Wille sind dasselbe (ad I Sentt. 7, 2). Ebenso wenig soll durch die Einheit etwas zu dem Wesen Gottes hinzukommen (ibid. 23, 1). Dieselbe Neigung zum Vereinfachen zeigt *Wilhelm* bei der Betrachtung der Kreatur, namentlich des Menschen. Er leugnet die Vielheit der Seelenvermögen, hält die Einheit des Verstandes und Willens fest, ebenso die der vegetativen und sensitiven Seele (qu. II, 11). Nur wo Erscheinungen hervortreten, die sich entgegengesetzt sind, muss auf einen gleichen Gegensatz, und darum auf Zweiheit der Ursachen zurückgeschlossen werden. Der Streit der Sinnlichkeit mit der Vernunft ist eine Bestätigung des auch sonst anzunehmenden realen Unterschiedes der sensitiven und intellektiven Seele. Wenngleich auch die letztere hienieden im Leibe ist, so doch nicht *circumscriptive*, d. h. so, dass ihr Ganzes dem ganzen Leibe, je einer ihrer Teile immer einem Teile des Leibes innewohnt, sondern *diffinitive*, d. h. ganz in jedem Teile wie der Leib Christi in der Hostie (qu. I, 10, 15; IV, 26 u. a. a. O.). Dagegen ist die sensitive Seele ausgedehnt und mit dem Leibe als seine Form verbunden (qu. II, 10). Weil beide realiter verschieden sind, deswegen darf auch nicht der einen zugeschrieben werden, was der andern gebührt; die Verdienstlichkeit z. B. kommt nur dem inneren Akt der höheren Seele zu, das äussere Werk, durch die niedere Seele vollführt, ist gleichgiltig (qu. I, 20). Der Einwand, dass die Strafe des Höllenfeuers die intellektuelle Seele nicht berühren könne, wird damit beseitigt, dass für

dieselbe, sich wider ihren Willen im Feuer zu befinden, ein wirklicher Schmerz sei (ibid. 19).

§ 217.

K. Werner, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde., Regensburg 1861.

1. Das im J. 1339 ergangene Verbot, an der Pariser Universität nach *Occams* Lehrbüchern zu lesen, dem im folgenden Jahre die feierliche Verwerfung des Nominalismus folgte, beweist, dass schon zu Lebzeiten *Occams* er einen zahlreichen Anhang muss gefunden haben. Nicht nur der eigene Orden bot ihm denselben. Seit *Armand von Beauvoir* (de Bellovisu, nach *Prantl* gestorben 1334, nach anderen 1340) und *Robert Holcot* (gest. 1349) gehen die Dominikaner, seit *Gregor* von Rimini (gest. 1358), dem Nachfolger des *Thomas* von Strassburg (gest. 1357), der dem *Aegidius Colonna* gefolgt war, die Augustiner scharenweise zum Nominalismus über; und die gegen den gemeinsamen Feind sich verbindenden Thomisten und Scotisten, ob sie gleich Männer unter sich zählen wie den *Doctor planus et perspicuus* (s. oben § 214) und den Erzbischof von Canterbury, *Thomas Bradwardine* (gest. 1349) können doch durch die Fruchtlosigkeit ihres Kampfes nur beweisen, dass die Zeit des Nominalismus gekommen, und dass darum, wer sich für ihn erklärt, der Zeitverständigere, d. h. Philosophischere ist. Der allerletzte Versuch, welcher gemacht wurde, ihn mit Gewalt zu unterdrücken, fällt in das Jahr 1473, wo ein Edikt *Ludwigs XI.* alle Lehrer der Pariser Universität eidlich auf den Realismus verpflichtet. Der scheinbare Gehorsam wurde nicht lange gefordert, da im J. 1481 der Nominalismus wieder frei gegeben wird.

2. Zu den bedeutendsten unter den Nominalisten des vierzehnten Jahrhunderts gehört *Johannes Buridanus,* geboren in Bethune im Artois, Professor in der Artistenfakultät zu Paris und im J. 1327 Rektor daselbst, der eine Veranlassung gegeben haben soll zu der Stiftung der Wiener Universität im Jahre 1365. Seine Schrift supra summulas, die zu ihrer Zeit sehr berühmt war und oft unter dem Titel Pons asini citiert wird, kennt der Schreiber dieses nicht. Wahrscheinlich hat sie das Studium der Logik erleichtern sollen. Dagegen kommen die Kommentare des *Buridan* zum *Aristoteles* öfter vor. Der zu de anima ist zu Paris 1616 in Folio, die Quaestiones in Politic. Arist. zu Oxford 1640 in Quarto, endlich der in Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristot. in Paris 1513, Folio, der Kommentar in Metaphys. Arist. zu Paris 1518 in Folio gedruckt. Nur die nominalistische Trennung zwischen Philosophie und Theologie setzt ihn in Stand, über die Freiheit des Willens so zu philosophieren, wie er es

in der ersten Quästion des dritten Buches seiner Quästionen zur Ethik thut, und doch sie zu behaupten.

3. Würdig steht ihm zur Seite sein jüngerer Zeitgenosse und Freund *Marsilius de Inghen*. In der Moselgegend geboren, hat er seit 1362 mit Ruhm in Paris gelehrt, ist dann unter dem Pfalzgrafen *Robert* einer der Gründer der Universität zu Heidelberg geworden, und im Jahre 1394 daselbst gestorben. Was er zu einigen physikalischen Schriften des *Aristoteles* geschrieben hat (zur Physik und zu de gen. et corr.) ist mir nicht zu Gesicht gekommen. Seine Quaestiones supra IV. libb. Sententt. (Strassburg bei *Flach* 1501, Fol.) sind in Heidelberg geschrieben, kommentieren aber nur vom ersten Buche sämtliche Distinktionen, ein Beweis für das Vorwiegen des spekulativen Interesses. Jeder Zweifel über den Nominalismus des *Marsilius* scheint verschwinden zu müssen, sobald man ihn gleich im Prolog sagen hört, dass *non sunt res universales in essendo,* wenn man ihn weiter entwickeln hört, dass die Ähnlichkeit der Dinge dahin bringe, nicht beliebig, sondern unwillkürlich *(naturaliter)* das Gemeinsame aus ihnen zu abstrahieren. Ebenso stimmt er darin, dass die Theologie nicht Wissenschaft im strengsten Sinne sei (Fol. XVII, b), ferner in der stets wiederkehrenden Polemik gegen unnütze Unterscheidungen, z. B. des Wesens und der Eigenschaften Gottes (gegen *Scotus*), endlich in dem Betonen der unbeschränkten Willkür Gottes ganz mit *Occam* überein. Auch das Verhältnis der intuitiven und abstraktiven *(per discursum acquisita)* Erkenntnis fasst er wie jener, und macht mit ihm die intuitive zum Grunde jeder anderen. Dass er dabei *Occam* nur selten, dagegen *Durand* viel öfter als Gewährsmann anführt, und dass er neben *Thomas* und *Aegidius* den *Thomas* von Strassburg und *Rob. Holcot* sehr oft citiert, scheint zu beweisen, dass er weniger durch die Franziskaner als durch andere dem Nominalismus gewonnen ward. Indessen ist zu erwähnen, dass *Marsilius* von anderen, auch von *Cl. Baeumker* den Nominalisten nicht zugerechnet wird. Von der von *Marsilius* lange für verloren gehaltenen Dialectica hat *Ad. Jellineck* eine hebräische Übersetzung aufgefunden, welche auch bei den Juden den Übergang zu nominalistischen Tendenzen konstatiert.

4. Bedenkt man, dass die Blüte der scholastischen Philosophie so sehr von der der Pariser Universität bedingt galt, dass Stimmen laut werden konnten, welche dafür die Sanktion des Gesetzes verlangten, was bereits faktisch feststand, dass in jeder wissenschaftlichen Streitfrage das Urteil der Pariser Universität entscheidend sei, so wird man den Umstand nicht gering anschlagen dürfen, dass *Johann Buridan* und *Marsilius* zur Gründung neuer Wissenschafts-Zentra mitwirken, die von Anfang an eine mehr nationale Färbung zeigen, als Paris. Wie

mit dem römischen Katholizismus, so ist mit der Philosophie, die in seinem Dienste steht (und das war ja die Scholastik gewesen), eine Dezentralisation unvereinbar. Damit dass eine solche eintritt, hat es auch aufgehört, dass die Veröffentlichung von *articulis Parisiensibus* allem Streit ein Ende macht. Was die scholastische Philosophie lehrt, das hat man zuletzt besser als in Paris in Tübingen lernen können, wo der 1495 verstorbene *Gabriel Biel*, den man gewöhnlich als den letzten Scholastiker anzuführen pflegt, die nominalistischen Lehren so vorgetragen hat, wie sie in seinem Collectorium (gedruckt 1512 in Fol. und dann noch öfter), in seinem Kommentar zu den IV libb. sententt., und anderen Schriften niedergelegt sind. Übrigens ist jene Bezeichnung *Biels* unrichtig, wenn man auch bloss an die deutschen Universitäten denkt, auf denen lange nach ihm scholastische Philosophie gelehrt ward. Alle Berechtigung verliert sie, wenn man an andere Länder, an Frankreich, wo noch im J. 1651 *Salaberts* Philosophia Nominalium vindicata erscheinen konnte, namentlich an Spanien denkt. Der letzte Abschnitt des zu § 149 genannten *Stöckl*schen Werkes, besser noch *Werners* oben genannte Monographie, enthalten ausführliche Angaben über die Männer, welche namentlich indem sie die inneren Streitigkeiten vertuschten, der Scholastik ein neues Leben einzuhauchen und sie gegen den Angriff neuerer Ansichten zu sichern suchten.

§ 218.

Schon der aus dem Thomismus hervorgegangene, noch mehr aber der durch *Occam* aus dem Scotismus gezogene Nominalismus lässt, indem er die beiden Elemente der Scholastik, die Kirchenlehre und die Philosophie, in Gegensatz zu einander bringt, nur die eine Konsequenz zu: jede ohne die andere zu betreiben, und so den idealen Inhalt des Glaubens ohne alle Rücksicht auf die Wissenschaft, oder wieder die Wissenschaft als auf die Wirklichkeit beschränkte Weltweisheit darzustellen. Sollten Geister, die mehr vermögen als blosse Repetenten eines *Durand* und *Occam* zu sein, sich gegen diese Konsequenz sträuben, so wird ihnen nur übrig bleiben, in einer anderen als der bisherigen Weise Kirchenlehre und Wissenschaft zu vereinigen. Wäre mit dieser Neuerung in der Form zugleich ein Fortschritt im Inhalte gemacht, d. h. die eben angedeutete Konsequenz gezogen, so würden sie als Beginner einer neuen Periode Anhang gewinnen. Jetzt aber, wo sie kaum so weit gehen wie die, welche die von ihnen gefürchtete Folgerung so nahe legten, wird durch die formelle Neuerung die ohnedies isolierte Stellung einer reaktionären Lehre noch gemehrt. Auch ausserordentliche Begabung bringt es höchstens zu persönlicher Achtung, nicht zu nachhaltigem wissenschaftlichen Einfluss in einer Schule. Dass

die spätere antischolastische Philosophie diese Männer, die sich wenigstens in der Form ihres Philosophierens von den übrigen Scholastikern entfernen, sich näher stehend erachtet, streitet mit dem Gesagten nicht. Zuerst kommen hier die beiden auf einander folgenden Kanzler der Pariser Universität, *Pierre d'Ailly* und *Johann Charlier von Gerson* zur Sprache, denen obgleich sie tief eingeweiht sind in die scholastischen Distinktionen, doch nicht diese, sondern erbauliche Reden und paränetische Betrachtungen das Werkzeug werden, durch das sie ihren Glauben mit ihrem nominalistisch gefärbten Aristotelismus in Übereinstimmung bringen. Beide darin einverstanden, dass der aus der Predigt des Evangeliums stammende Glaube mehr wert sei als alle scholastischen Untersuchungen darüber, und daher im Stande, von solchen sich anregen zu lassen und solche anzusprechen, die weil sie ganz mit der Scholastik gebrochen haben, der folgenden Periode zuzuzählen sind, unterscheiden sich doch darin von einander, dass in dem Glauben des *Pierre d'Ailly* mehr die Kirchlichkeit, in dem *Gersons* die subjektive Frömmigkeit in den Vordergrund tritt. Es möchte damit zusammenhängen, dass der erstere fast mehr noch als die Victoriner den *Thomas* von Aquino, der letztere dagegen vor allen den *Bonaventura* als seinen Lehrer und Vorgänger preist.

§ 219.

A. Pierre d'Ailly.

P. Tschackert, Peter von Ailli, Gotha 1877.

1. *Pierre d'Ailly*, latinisiert *Petrus de Alliaco*, im Jahre 1350 in Compiègne geboren, erhielt seine philosophische Bildung in Paris, trat 1372 als Theolog in das Kollegium von Navarra, begann 1375 über die Sentenzen zu lesen, ward 1380 Doktor, im folgenden Jahre Vorstand seines Kollegiums, 1389 Kanzler der Universität, sowie Almosenier und Beichtvater des Königs, dann Bischof zu Puy, endlich zu Cambrai, in welchen Stellungen er stets auf das Aufhören des kirchlichen Schisma durch Abdankung der beiden Päpste hingearbeitet hat. Im J. 1411 zum Kardinal ernannt, war er die eigentliche Seele des Konzils von Kostnitz, und ist am 9. Okt. 1425 als Kardinal-Legat in Deutschland gestorben. Von den vielen Schriften, die er verfasst hat, erschienen im J. 1490 in Strassburg Tractatus et sermones und Quaestt. sup. I, III et IV libb. Sententt. Unter den ersteren befindet sich das Speculum considerationis, das Compendium contemplationis, das Verbum abbreviatum super libro psalmorum, die Betrachtungen zum Hohenliede, zu den Busspsalmen, zum Vaterunser, zum Ave Maria u. s. w., der Tractatus de anima, Predigten über Advent, über viele Heilige. Den Quästionen wieder sind angehängt: Recommendatio sacrae scripturae, das

Principium in cursum bibliae, sowie die in seinen Vesperiis abgehandelte Quaestio utrum ecclesia Petri sit ecclesia Christi, sowie die Quaestio resumpta über denselben Gegenstand. Die letzteren Aufsätze finden sich auch in den Anhängen des ersten und zweiten Bandes der *du Pin*schen Ausgabe von *Gersons* Werken (s. § 220), die ausserdem kleinere, früher nicht gedruckte Schriften *d'Aillys* enthalten, deren Titel zum Teil schon *Buläus* angegeben hatte. Hier findet sich die Abhandlung über die Notwendigkeit und Schwierigkeit der Reform der Kirche, deren Echtheit freilich bestritten wird, hier die Traktate über die falschen Propheten, an welche sich durch ihren Inhalt die im J. 1416 geschriebene, des *Roger Bacon* Lehren beschränkende Abhandlung Concordantia astronomiae cum theologia, Augsburg 1490, anschliesst.

2. Die Quästionen zu den Sentenzen bieten zunächst rein Occamistische Lehre. So namentlich wieder bei der dritten Distinktion des ersten Buches, wo in der Quäst. 6 erklärt wird, dass Gott Ideen nur von Einzelwesen habe, da nur diese *extra producibilia,* dagegen die *universalia* lediglich *in anima* seien als die gemeinsamen Prädikate der Dinge. Nimmt man dazu noch die Behauptungen (qu. 1), dass alle Wahrheiten Sätze sind, dass, was wir wissen immer ein Satz ist, und nicht das, wofür der Satz steht (qu. 3), so werden auch die theologischen Stichworte des Nominalismus, dass die Theologie nicht eigentliche Wissenschaft, dass Gott von seinen Attributen nicht unterschieden sei (ein Satz, der allerdings, wie die entsprechende Polemik des *Occam* [§ 216, 9] und des *Marsilius* [§ 217, 3] gegen den Scotismus gerichtet ist) u. s. w., nicht überraschen. Auch der vielbesprochene Satz, dass wir von den sinnlichen Dingen ein Wissen nur unter der Voraussetzung haben, dass Gott die Naturgesetze nicht ändern werde, kann nicht als einer angesehen werden, den nicht ein anderer Nominalist ganz ebenso hätte formulieren können. Ist *d'Ailly* hierin den übrigen Nominalisten gleich, so lässt er sich hinsichtlich der Vollständigkeit ihrer Kommentare sogar von ihnen übertreffen: das zweite Buch hat er ganz übergangen, das dritte in einer einzigen Quästion abgethan u. s. w. Dagegen tritt in einem ganz anderen *d'Ailly* eigentümlich und bedeutend hervor: die *Principia* der einzelnen Bücher, d. h. die gewöhnlichen Einleitungsvorlesungen, in denen er nicht sowohl den Inhalt der einzelnen Bücher angiebt, als vielmehr das Verdienst ihres Verfassers verherrlicht, sind viel interessanter als die Kommentare. Man könnte sie fast Homilien über das Bibelwort: *quaenam doctrina haec nova?* nennen, in denen sich der homiletische Künstler in geistreichen, durch Alliteration und Reim gewürzten Antithesen ergeht, wie sie zu allen Zeiten der feierliche Witz gerühmter Kanzelredner erfand. Ihrem Verfasser scheint erst

wohl zu werden, wenn er (im cursus bibliae) zeigen kann, wie die „quaestiones subtiles et studiosae in scola theorica philosophorum, die (quaest.) difficiles et curiosae in scola phantastica Mathematicorum, die (quaest.) civiles et contentiosae in scola politica jurisperitorum, endlich die utiles et virtuosae in scola catholica theologorum" gelöst werden.

3. Erinnert er schon in diesen Schriften an die Victoriner (s. oben § 171 ff.), so noch mehr in den Schriften, in welchen er geradezu als Kompilator aus dem erscheint, was sie und ihnen geistesverwandte Spätere gelehrt hatten. So besonders in den zusammengehörenden Speculum considerationis und Compendium contemplationis. In dem ersteren wird den Gefahren des weltlichen die Sicherheit des klösterlichen Lebens entgegengestellt, das System der sieben Haupt- und ihrer Tochtertugenden entwickelt und darin der Vorgeschmack der Seligkeit nachgewiesen, endlich mit der traditionell gewordenen Anknüpfung an Rahel und Lea das Verhältnis des kontemplativen und thätigen Lebens entwickelt. Der Hauptpunkt ist dabei das Ausgehen von der Selbstbeobachtung. Von dem was in uns ist aus-, zu dem was um uns ist überzugehen, und endlich bei dem auszuruhen, was über uns, das ist der Weg, den die betrachtende Seele nimmt. Die sechs Stufen der Kontemplation bei *Richard* von St. Victor (s. oben § 172, 3) werden angeführt, ebenso die von anderen angenommenen, und damit die Angabe der Hilfsmittel und Anzeichen derselben verbunden. Das Compendium contemplationis enthält in seinem ersten Teile allgemeine Bemerkungen über das kontemplative Leben ganz nach *Thomas* von Aquino; in dem zweiten wird mit Anknüpfung an die Familie Jakobs die *spiritualis genealogia,* d. h. die einzelnen Momente der Kontemplation dargestellt, in dem dritten endlich (de spiritualibus sensibus) das geistige Sehen, Hören, Schmecken u. s. w. durchgenommen. Am Schlusse nennt *d'Ailly* die, aus denen er besonders geschöpft habe, fügt aber hinzu, dass auch andere, namentlich solche, die in der Vulgärsprache gepredigt haben, bei seiner Arbeit benutzt worden seien.

4. Es ist bei einer gewissen Schmiegsamkeit seines Charakters nicht unmöglich, dass *d'Aillys* Ernennung zum Kardinal seine Ansichten über das Papsttum etwas modifiziert hat, wie man dies auch seinem Schüler *Nicolaus von Clémange* nachgesagt hat. Wenigstens kam es zwischen ihm, dem früheren Lieblingskinde der Pariser Universität, und ihr später zu einem Konflikt, als es sich um die dem Papst *Benedikt XII* verweigerten Steuern handelte. Dennoch geschähe ihm zu viel, wenn man einen Widerspruch zwischen dem, was er zu verschiedenen Zeiten gelehrt, behaupten wollte. Zeit seines Lebens, so scheint es, hat er

die Ansicht vom Primat des römischen Bischofs festgehalten, die er in dem, in seinen Vesperiis gehaltenen Vortrage de ecclesia Petri entwickelt hat. Danach kommt dem *Petrus* vor den übrigen Aposteln keine höhere Weihe, keine grössere *potestas ordinis* zu; denn die Worte Jesu: „auf diesen Felsen" u. s. w. gehen auf Christus selber. Wohl aber giebt ihm das: „Weide meine Schafe" eine grössere *potestas regiminis*, also einen administrativen Vorzug. Dieser war persönlich, und wie das administrative Zentrum der Kirche mit dem Bischofssitze des *Petrus* wanderte (von Jerusalem nach Antiochia, von da nach Rom), so ist es auch jetzt nicht unbedingt an Rom gebunden; würde Rom zu einem Sodom, so würde der *summus episcopus* wo anders seinen Sitz haben. Was dann weiter die weltliche Herrschaft des Papstes betrifft, so stellt er den strengen Franziskanern *(Spirituales)*, welche dieselbe absolut verwerfen, als entgegengesetztes Extrem den *Herodes* gegenüber, der in Christus einen weltlichen Fürsten sah und fürchtete; er selbst hat nichts dagegen, dass der Papst durch Umstände, wie die Schenkung *Konstantins* u. a., auch weltlicher Fürst geworden ist. Was endlich die Unterordnung des Papstes unter das allgemeine Konzil anbelangt, so steht das Dekret des Kostnitzer Konzils schwerlich in Widerspruch mit *d'Aillys* früheren Ansichten; und dass er bei der Redaktion desselben wirklich nur für diesen einen Fall eine solche Unterordnung behauptet habe, scheint nicht recht glaublich. Freilich dass er sich von dem entfernt, was die römisch-katholische Kirche in ihren grössten Repräsentanten, *Gregor VII.* und *Innocenz III.*, diesen Inkarnationen ihres Triumphes, ausgesprochen hat, ist gewiss. Anders aber ist es auch nicht von einem Manne zu erwarten, der obgleich eingeweiht in alle scholastischen Feinheiten, doch nicht wie *Duns* u. a. nur aus dem von der Kirche adoptierten dogmatischen Lehrbuche und den Dekreten des kanonischen Rechtes mit Hilfe des *Aristoteles* die Wahrheit schöpft, sondern der von mystischen Volksrednern manches gelernt hat, und der stets dagegen eifert, dass das Studium des kanonischen Rechtes vom Lesen der heiligen Schrift, diesem eigentlichen Fundament der Kirche abbringe.

§ 220.

B. Johann Gerson.

Jo. Bapt. Schwab, Johann Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris, Würzburg 1859.

1. *Johann Charlier*, bekannter unter dem Namen *Gerson* — wie das Dorf in der Nähe von Rheims hiess, in dem er am 14. Dezbr. 1363 geboren wurde, — kam in seinem vierzehnten Jahre nach Paris, und als Artist in das Kollegium von Navarra, wo ihn *P. d'Ailly* und

Heinrich von Oyta in die Logik einweihten. Der erstere ward auch sein Lehrer in der Theologie und gewann ihn so lieb, dass er ihn zum Nachfolger auf seinem Lehrstuhle und im Kanzleramt mit Erfolg empfahl. Im Jahre 1397 ward *Gerson* Dekan in Brügge und liess das Kanzleramt durch einen Substituten verwalten. Das seit jener Zeit viel eifriger betriebenen Studium *Bonaventuras*, zugleich der persönliche Verkehr mit Begharden, Fraticellen und Brüdern des freien Geistes, bringen seine mit den Lehren der Kirche übereinstimmende Mystik immer mehr zur Reife. Die Schrift über die falschen und wahren Visionen stammt aus dieser Zeit. Die Lobpreisungen der Mystik setzt er auch fort, nachdem er im Jahre 1401 nach Paris zurückgekehrt war, und wieder dem Kanzler- und Professor-Beruf, später auch dem eines Pfarrers von St. Jean en Grève lebte. Über die theoretische Mystik hat er 1404 gelesen, über die praktische im Jahre 1407 eine Abhandlung (in Genua) geschrieben. Der Schmerz über das kirchliche Schisma liess ihn stets auf Abhilfe denken, und obgleich er selbst an dem Konzil zu Pisa nicht Teil nahm, so ist doch seine Schrift de auferibilitate Papae bestimmt, die vom Konzil gegen beide Gegenpäpste unternommenen Schritte zu rechtfertigen. Im Geiste dieser seiner Schrift wirkte *Gerson* auch als Gesandter seines Königs und seiner Universität auf dem Kostnitzer Konzil, wie die daselbst verfasste Schrift de potestate ecclesiastica beweist. Eine andere, die viel weiter geht, de modis uniendi et reformandi ecclesiam, ist, wie die gründlichsten Kenner seiner Lehre behaupten, nicht von ihm. Jedenfalls ist er weniger als *P. d'Ailly* von Rücksichten gegen das Papsttum geleitet worden. Liess dies ihn auf Gönnerschaft und Schutz beim päpstlichen Hofe verzichten, so wurden seine schon in Paris und später in Kostnitz ausgesprochenen Erklärungen gegen den Tyrannenmord (d. h. gegen die Ermordung des Herzogs von Orleans durch den Herzog von Burgund) die Veranlassung, dass ihm in Frankreich höheren Ortes gegrollt ward. So war er genötigt, zuerst ausserhalb Frankreichs, dann, seit 1419, wenigstens ausserhalb Paris zu leben. In Lyon, wo er am 12. Juli 1429 gestorben ist, hat er viele Abhandlungen verfasst. So de perfectione cordis, de elucidatione theologiae mysticae, de susceptione humanitatis Christi u. a. Seine gesammelten Werke gehören zu den ältesten Drucken. Die erste Ausgabe derselben ist die Kölner vom Jahre 1483 in vier Foliobänden, die vollständigste die Antwerpner von 1706, von *du Pin*, in fünf Foliobänden.

2. Ganz wie bei *P. d'Ailly*, den er nicht müde wird seinen verehrten Lehrer zu nennen, ist der Standpunkt der Philosophie, zu dem sich *Gerson* bekennt, der des *Occam*, welchen er dabei immer als den Aristotelischen bezeichnet. Bei seinem allem Zwiespalte abholden

Naturell mussten die heftigen Angriffe, welche die *Formalizantes* und *Metaphysicantes*, wie er sie nennt, d. h. die Scotisten gegen die von ihnen als *„rudes et terministae nec reales in Metaphysica"* verspotteten Anhänger des *Occam* unternahmen, ihn kränken. Er versucht daher den Zwiespalt zwischen beiden zu lösen. Von den Schriften, die diesem Zweck gewidmet, sind besonders Centilogium de conceptibus, de modis significandi und ihr zweiter Teil, de concordantia metaphysicae cum logica, zu nennen (Bd. IV, p. 793 ff., 816 ff.). Den Namen von Vermittelungsversuchen verdienen sie nur in so weit, als sie solchen Nominalisten entgegentreten, die über den *Occam* hinausgehen, indem sie nur solche *termini* statuieren, welche *materialiter supponunt* (vgl. oben § 216, 3). Was *Occams* eigene Lehre betrifft, so wird von *Gerson pure* wiederholt, dass alles Wissen lediglich aus *terminis* bestehe, dass aber, weil diese entweder Dinge ausser uns oder Vorgänge in uns bezeichnen, ein Unterschied zwischen realem und rationalem (sermocinalem) Wissen, und also zwischen Metaphysik und Logik bestehe. Er bestreitet ferner, ganz wie *Occam*, die Annahme von ausserhalb des denkenden Geistes existierenden Universalien, weil dieselbe mit den Prinzipien des *Aristoteles* streite und die Allmacht Gottes beschränke (p. 805); er setzt wie *Occam* an die Stelle der ewigen Gattungen im endlichen Denken die Ideen der einzelnen Dinge, und behauptet demgemäss, dass wie überhaupt nur das Einzelne *extra animam* Realität habe, so auch Gott alles als Einzelnes denke (p. 825). Eigentümlich ist ihm nur, dass er die entgegengesetzte, realistische Lehre auch als die antikirchliche, von der Kirche stets verdammte nachzuweisen sucht. Er sieht ganz richtig ein (vgl. oben § 159), dass der Realismus, konsequent durchgeführt, dahin bringe, nur Gott Realität beizulegen. In jeder Verdammung pantheistischer Lehren durch die Kirche, z. B. in der des *Amalrich* (s. oben § 176), sieht er darum die Verdammung des Systems, das zu solchen Konsequenzen führt. Vor allem beruft er sich aber auf die Beschlüsse des Kostnitzer Konzils, das in den böhmischen Ketzern — *Joh. Hus* vertrat wie *Wiclif*, der von *Thomas Bradwardine* abhängig war, in England, so den deutschen Nominalisten gegenüber den Realismus — gerade die Irrlehre von der Realität der Universalien verurteilt habe (p. 827). Aber nicht nur in der Lehre von den Universalien ist *Gerson* Occamist: er zeigt sich als solcher auch darin, dass bei ihm die Philosophie und Theologie sehr verschiedene Wege gehen. Er tadelt den *Albert*, dass er mehr Zeit und Mühe auf die Philosophie verwandt habe, als einem christlichen Lehrer zieme (Trilog. astrol. theologiz. WW. I, p. 201), und zieht ihm deswegen den *Alexander* von Hales vor (I, p. 117), was sich bei seiner Vorliebe für *Hugo* von St. Victor, und seiner An-

sicht, dass das hergebrachte Kommentieren des Lombarden nicht das richtige Verfahren sei, leicht erklären lässt. Er selbst sagt in einem Brief an *Pierre d'Ailly*, dass sehr vieles von der Vernunft für wahr und recht erklärt werde, was nach einer erleuchteten Theologie für falsch gilt (WW. III, p. 432).

3. Keiner von allen bisherigen Theologen geht dem *Gerson* über *Bonaventura*. In seinen Betrachtungen über die mystische Theologie wiederholt er, was jener in seinem Itinerarium (s. oben § 197, 4) und was *Hugo* in seinen mystischen Schriften (s. oben § 165, 4) gesagt hatte, und unterscheidet symbolische, eigentliche und mystische Theologie, von denen die ersten beiden mehr der *cognitio*, die letztere dem *affectus* angehöre, und die er mit den drei Augen der menschlichen Erkenntnis, die *Hugo* (vor ihm schon *Eriugena*) unterschieden hatte, *sensus, ratio, intelligentia* zusammenstellt. Da die mystische Theologie ein Erleben und Erfahren Gottes ist, so ist sie der Philosopie, die ja auch von der Erfahrung ausgeht, verwandt. Eben darum ist auch den Erfahrungen anderer zu trauen, wie ja auch die mystische Theologie des *Dionysius Areopagita* ihren ersten Ursprung in dem hat, was *Paulus* von seinen inneren Erfahrungen demselben mitgeteilt hat. Vieles freilich bleibt unmitteilbar. Der eigentliche Sitz der mystischen Theologie ist der *apex mentis*, die *synderesis*. Da diese der Himmel der Seele ist, so heisst das Entrücktsein in den dritten Himmel so viel als Suspension der niederen Funktionen der Seele, und nicht nur Sehen, sondern Schmecken Gottes. *Raptus* und *amor ecstaticus* werden darum oft als gleichbedeutend gebraucht. Als in der *synderesis* begründet hat die mystische Theologie einen praktischen Charakter, wird oft mit der *religio* und *charitas* als eins gesetzt, und den anderen beiden Theologieen weit vorgezogen. Die letzteren haben ohne sie gar keinen Wert, wohl aber umgekehrt sie ohne jene. Auch ist die mystische Theologie unabhängig von aller Gelehrsamkeit, und kommt daher auch bei den ganz Einfältigen vor. Ihre Schule ist nicht die gelehrte, sondern die des Gebets. Die durch Liebe vermittelte Vereinigung mit Gott kann Umwandlung in Gott genannt werden, wenn man darunter nur nicht den Unsinn versteht, dass der Mensch in Gott aufhöre. Diesen häretischen Irrtum des *Amalrich* soll, nach *Gerson*, *Ruysbroeck* in seinem Schmuck der geistlichen Hochzeit zu teilen wenigstens scheinen. Am richtigsten sei es zu sagen, dass in den Augenblicken der mystischen Liebe der Geist von der Seele getrennt, dagegen mit Gott verbunden wird. Man kann nicht sagen, dass die Augenblicke, wo man Gott schmeckt, alles Bewusstsein ausschliessen, wohl aber jede Reflexion; sie sind ein ganz unmittelbares Empfinden. Die Hauptschriften über die mystische Theologie, denen auch alle die vorstehenden Sätze entnommen wurden,

sind: Considerationes de theologia mystica speculativa, de theologia mystica practica, Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae, alle in der zweiten Abteilung des dritten Bandes bei *du Pin*.

4. *Gersons* kirchliche Stellung betreffend, hat der eingebürgerte Ausdruck, er gehöre zu den Vorreformatoren, manche Irrtümer hervorgerufen. Wer auch nur seine Lectio contra vanam curiositatem gelesen und dort u. a. gefunden hat, wie er sich dagegen ausspricht, dass die Einfältigen Bibelübersetzungen lesen (I, p. 85), oder wer ihn in einer anderen Schrift (de exam. doctrin. WW. I) über die Ehelosigkeit des Priesterstandes, über das Abendmahl in beiderlei Gestalt sich auslassen hört, wer ihn wieder wo anders (de auferib. Papae) behaupten hört, dass nicht einmal ein Generalkonzil die monarchische Verfassung der Kirche abschaffen dürfe u. s. w., wird wohl davon zurückkommen, dass *Gerson* kein treuer Sohn der römisch-katholischen Kirche. Er ist Feind jeder Neuerung, und beträfe diese auch nur einen dogmatischen *terminus*. Er wird nicht müde, des *Augustinus* Ausspruch zu citieren, dass an den hergebrachten Ausdrücken festzuhalten sei, und hält hierin stets die Pariser Universität den englischen und der Prager als Muster vor. Mit dieser Furcht vor Neuerungen verträgt sich bei ihm sehr gut, dass das Konzil zwar nicht das Papsttum abschaffen, wohl aber einen Papst absetzen kann. Die entgegengesetzte Lehre, dass der Papst über dem Konzil stehe, nennt er *pestifera et perversissima*, weil sie gerade die Neuerung sei. Von Alters habe gegolten, dass der Papst und sein aristokratischer Beirat, das Kardinalskollegium, wo es sich um Lehrbestimmungen handle, irren könne, das Generalkonzil aber nicht (de potest. eccles. WW. I, II). Obgleich im wesentlichen mit *P. d'Ailly* einverstanden, zeigt er sich doch viel entschiedener, als dieser selbst zum Kardinalskollegium gehörige und dem Papst verpflichtete Lehrer und Freund. Aus *Gerson* spricht fortwährend, was er allein und mit Leidenschaft war, der Universitätsmann und der Pfarrer. Als beides konnte er keine Vorliebe für die Bettelorden haben, die sich auf die Lehrstühle und in den Beichtstuhl hineingedrängt hatten; eine gewisse Nichtachtung derselben spricht sich öfter bei ihm aus.

§ 221.

Das entsprechende Korrelat zu *P. d'Ailly* und *Gerson* bildet ein Mann, welchem sich die zweite Hälfte des durch das Nominalistisch-Werden der Scholastik gestellten Dilemmas (s. § 218) aufdrängt, der Philosophie als ihren einzigen Gegenstand die Welt zuzuweisen, der aber ebenso wenig wie jene beiden den Willen hat, mit der Scholastik — dies heisst hier: mit der Kirchenlehre; dort hiess es: mit der

Philosophie — zu brechen. Es bleibt ihm nur übrig, die Philosophie ganz auf die Weltbeobachtung zu gründen, dabei aber diese selbst als Brücke zur kirchlichen Theologie zu brauchen. Wenn also *Gerson* sich für den Nominalismus erklärt, weil der Gegensatz dazu unkirchlich sei, so wird hier gezeigt werden, dass für die Weltordnung das unentbehrlich ist, was die Kirche lehrt. Musste dort die Kirche die Philosophie bestätigen, so verbürgt hier die Weltkunde das, was der Glaube lehrt. Wie es ein richtiger Takt war, der *Gerson* dahin brachte, seine Theologie mystisch zu nennen, so ein gleich richtiger, der dem *Raymund von Sabunde* den Namen einer natürlichen Theologie eingab. Es durfte nicht als bedeutungslos angesehen werden (vgl. § 194), dass in ihrer Glanzperiode die Scholastik durch Glieder der Bettelorden vertreten wurde. Dass *P. d'Ailly* und *Gerson* Universitätsmänner und Weltgeistliche sind, und in einem kühlen Verhältnis zu den Bettelorden stehen, ja dass in *Raymund* ein Mediziner in der Philosophie das Wort ergreift, muss als ein Zeichen angesehen werden, dass dieselbe anfängt, ihren streng geistlichen Charakter abzustreifen.

§ 222.

Raymund von Sabunde.

M. Hutter, Die Religionsphilosophie des Raymundus von Sabunde, Augsb. 1851.

1. *Raymund von Sabunde* (anstatt dessen auch *Sebunde* und *Sabeyda* vorkommt) soll in Barcelona geboren sein, und hat als Doktor der Philosophie und Medizin, zugleich aber auch als Professor der Theologie in Toulouse gelebt, wo er im J. 1432 gestorben sein soll. Danach wäre seine Theologia naturalis s. liber creaturarum — ein opus postumum, das nach einer Nachricht schon 1487 in Deventer, dann öfter (nach *Bayle* 1496 in Strassburg, dann in Paris 1509, ferner u. a. Francof. 1635; Solisbaci 1852, aber ohne den Prolog) gedruckt worden ist. Ein von *Raymund* selbst gemachter Auszug daraus sind die sechs Dialogi de natura hominis (u. a. gedruckt Lugdun. 1568 nebst einem untergeschobenen siebenten), die auch unter dem Titel Viola animae vorkommen sollen. Weiteres vom Leben *Raymunds* war auch dem *Montaigne*, der auf seines Vaters Befehl dessen Schrift übersetzte, nicht bekannt.

2. Die öfter (auch bei *Ritter*) vorkommende Behauptung, *Raymund* sei Realist gewesen, wird nicht nur durch seine ausdrückliche (allerdings lediglich Thomistische) Behauptung (Theol. nat. Tit. 217), dass die Dinge durch unser Denken ihren *modum particularem et singularem et individualem* verlieren, und einen *modum communem et universalem* erhalten, den sie ausserhalb der Seele nicht haben, widerlegt, sondern

ebenso auch durch den Nachdruck, den er auf das *liberum arbitrium*, als die Herrschaft des Willens über das Denken, sowohl in Gott als in dem Menschen legt. Dass er dabei sehr oft von *Occam* abweicht, hat nicht darin seinen Grund, dass ihm *Scotus*, geschweige denn dass ihm *Thomas* mehr aus der Seele spräche, sondern darin, dass er sich jene Trennung von Wissenschaft und Glauben, welche *Occams* Centilogium so grell hervortreten liess, nicht kann gefallen lassen. Da er überhaupt in seinem Werke keine Autoren nennt, so ist es schwer zu entscheiden, in wie weit er seine Vorgänger gekannt hat. Nur hinsichtlich eines kann kein Zweifel stattfinden, weil er ihn manchmal fast ausschreibt, das ist *Anselm*, dessen ontologischer Beweis und dessen Christologie (Tit. 250—265) von keinem Scholastiker so unverändert aufgenommen worden ist, wie von *Raymund*. Dieser Anschluss ist erklärlich: die mit Hilfe des Aristotelismus begründete Theologie hatte zum Nominalismus geführt, dessen Richtigkeit unbestreitbar erschien, aber auch zu der Behauptung, dass die Dogmen das Gegenteil vom Aristotelismus lehren. Wer also jetzt philosophieren, doch aber auf die Übereinstimmung mit dem Dogma nicht verzichten wollte, dem blieb nichts übrig, als sich auf den Standpunkt, nicht des Aristotelismus, sondern des natürlichen Verstandes zu stellen, mit ihm zunächst die Welt zu betrachten, dann aber zu sehen, ob und wie weit damit die Kirchenlehre stimmt. Dies aber war ja gerade auch die Aufgabe gewesen, die in ihrer Jugendperiode sich die Scholastik gestellt hatte (s. oben § 194); in ihr, nicht in der vom *Aristoteles* beherrschten Glanzperiode werden also die Gewährsmänner zu suchen sein. Da aber musste bei dem klaren, verständigen Sinn des *Raymund* die Wahl zwischen dem scharfen *Anselm* und dem tiefen *Eriugena* zu Gunsten des ersteren, und bei seiner entschiedenen Rechtgläubigkeit, wenn zwischen *Anselm* und *Roscellin* (oder auch nur *Abälard*) gewählt werden sollte, ebenso für *Anselm* entschieden werden, mochte derselbe immerhin Realist sein.

3. In dem (vom Tridentiner Konzil seltsamer Weise auf den Index gesetzten) Prolog der natürlichen Theologie wird als die eigentliche Grund- und Fundamentalwissenschaft die der Welt, den Menschen mit einbegriffen, bestimmt, und diese als das Lesen in dem einen der Bücher bezeichnet, das uns gegeben sei, in dem *liber naturae*, in dem jede Kreatur ein Buchstabe, ihr Zusammenhang gleichsam der Sinn des Niedergeschriebenen sei. Als Ergänzung kommt zu diesem Buche das des geoffenbarten Wortes Gottes, das wegen der Sünde notwendig nicht, wie jenes, auch dem Laien zugänglich, auch nicht, wie jenes, vor Fälschungen sicher sei. Obgleich darum dies zweite Buch durch diesen übernatürlichen Charakter heiliger sei und höher stehe als das erstere, so müsse doch das Studium mit dem Lesen des ersten

Buches beginnen, weil sich darin die Wissenschaft finde, die keine andere voraussetze, weil es von dem Einfältigsten begriffen werden könne, wenn er nur sein Herz von Sünde gereinigt habe, und es eigentlich auch die Wahrheit und Sicherheit des in dem anderen Buche Enthaltenen verbürge. Völlige Sicherheit nämlich hat doch nur, was der Mensch sich selber bezeugt (Tit. 1: quicquid probatur de homine per ipsum hominem et per suam propriam naturam et per illa, quae sunt sibi certa de illo, maxime certam manifestum et evidentissimum est homini); und darum ist die Selbstgewissheit und Selbsterkenntnis das, worauf sich zuletzt alle andere Gewissheit gründen muss. Nun kann aber der Mensch, da er in der Stufenreihe der vier Arten von Wesen (es sind dieselben, die nach den Winken des *Aristoteles* schon die Stoiker [§ 97, 3], *Philo* [§ 114, 4], und nach ihnen die Neuplatoniker u. a. unterschieden hatten) am höchsten steht, und das *esse, vivere, sentire* und *intelligere* in sich vereinigt, nicht anders erkannt werden, als indem zuerst die unter ihm stehenden Stufen betrachtet werden; und so wird also, um den Menschen zur Einkehr in sich selbst zu bringen, er dazu gebracht werden müssen, die Vorstufen, deren Ziel und Ende er ist, zu erforschen. Am Ende dieses Ganges, der übrigens nur die erste Tagereise *(diaeta)* ist, findet er, dass er selbst zur Natur gehört, freilich als das, um deswillen alles übrige da ist und in dem alles, was in den übrigen Stufen als eine Vielheit von Arten verteilt sich findet, zu einer Einheit verbunden ist (Tit. 2, 3). Hier aber beginnt eine neue Tagereise. Wie nämlich die vielen Arten der unteren Stufen auf die eine *species* Mensch hinweisen, die ihnen allen durch das *liberum arbitrium*, welches das *velle* und *intelligere* zu seinen Vorbedingungen hat, überlegen ist, so weisen auch die Menschen wieder auf eine Einheit hin, in der nicht nur keine Art-, sondern auch keine individuellen Unterschiede stattfinden, die ganz eins ist, in der eben darum nicht nur ihr *esse* auch ihr *vivere*, sondern die selbst ihr *esse* u. s. w. ist, die also nur als seiend gedacht werden kann. Diese Einheit, dieses Wesen, das vor allem ist, das nicht nicht-sein kann, dies ist Gott (Tit. 4—12). Daraus aber, dass Gott alles Nichtsein ausschliesst, folgt nicht nur seine Existenz, sondern es ergeben sich daraus sehr wichtige Folgerungen hinsichtlich seines Wesens. Alles nämlich, was sich in der Kreatur, namentlich im Menschen, als ein wirkliches Sein findet, das muss von jeder Beschränkung (d. h. Nichtsein) befreit, in Gott gesetzt werden, dessen Sein das allgemeine Sein aller Dinge ist (Tit. 14). So schliessen wir mit Evidenz, dass Gott die Welt, und zwar aus Nichts geschaffen habe, und es verbindet sich hier der *ascensus*, durch den wir aus der Welt erkennen, dass Gott ist, mit dem *descensus*, durch welchen wir die Welt nur aus Gott ableiten,

und also erkennen, dass sie aus Nichts ist (Tit. 16). Wie im einzelnen die wichtigsten Dogmen abgeleitet werden, hat um so weniger Interesse, als es sich *Raymund* oft ziemlich leicht macht. Das Wesentliche ist, dass er als Haupt-, ja als einzige Regel einprägt, dass überall das Bestdenkbare Gott beigelegt werden müsse, und dass diese Regel *oritur ex nobis* (Tit. 63, 64), so dass also nicht aus Bibelsprüchen oder anderen Autoritäten, sondern aus der Selbstbeobachtung vermöge der Anwendung jener Regel die Hauptlehren der Kirche über das Wesen Gottes sich ableiten lassen. Dabei verfehlt er nicht, von Zeit zu Zeit zu erinnern, dass diese aus uns selbst geschöpfte Erkenntnis Gottes die sicherste und nächstliegende sei (Tit. 82).

4. Die beiden Sätze, die sich am Schluss jener *diaetae* ergeben haben, dass der Mensch Ziel und Zweck der übrigen Kreaturen, Gott aber Ziel und Ende aller Dinge sei, haben zu ihrer Konsequenz, dass der Nutzen des Menschen und die Ehre Gottes höchste Norm des Handelns oder höchste Verpflichtung ist. Der natürlichen Verpflichtung, sein Dasein zu erhalten und zu fördern, kann der Glaube nie widersprechen, da er selbst ja nur *complementum naturae* ist (Tit. 80). Vielmehr stützt jene Verpflichtung unseren Glauben; und dass Gott seinen Sohn in die Welt gesandt habe u. s. w., müssen wir schon deswegen glauben, weil es unserem Heil förderlich ist (Tit. 70, 74). Beschränkt man den Nutzen des Menschen nicht nur auf das Leibliche, hält man namentlich fest, dass das Erkennen der Dinge *gaudium et doctrinam*, d. h. den höchsten Nutzen gewährt (Tit. 98), und dass die Erkenntnis der Dinge zur Erkenntnis Gottes führt, so wird man weder leugnen, dass alle Dinge zum Nutzen des Menschen da sind, noch zwischen diesem Nutzen und der Ehre Gottes einen Gegensatz annehmen. Der Mensch, als das Mittlere zwischen den Kreaturen und Gott, verbindet beide als die Extreme (Tit. 119), indem er den Dienst, welchen die Kreatur ihm, seinerseits Gott leistet (Tit. 114), und also für alle Kreaturen und statt ihrer Gott antwortet und dankt (Tit. 100). Dieser Dank besteht in der Liebe zu Gott, die mit dem Erkennen Gottes zusammenfällt. Gott will erkannt werden und dadurch in der Kreatur wachsen (Tit. 154, 190). Da aber Gott des Dienstes nicht bedarf, auch in sich nicht wachsen kann, so kommt der Gottesdienst der Kreatur zu Gute, und sie ist es eigentlich, welche (in Gott hinein-) wächst (Tit. 116, 190). Je mehr daher der Mensch die Ehre Gottes sucht, um so mehr fördert er sein eignes Heil und umgekehrt, um so mehr aber wächst auch die Gewissheit, dass Einer existiert, der die Verdienste belohnen wird, und ein Ort, wo dies geschehen wird (Tit. 91). Mit der Liebe zu Gott ist aber auch von selbst die Liebe zu den Nebenmenschen als zu den Ebenbildern Gottes gegeben. Die natürliche Liebe

zu ihnen geht jener wahrhaften Liebe voraus, so dass auch hier derselbe *ascensus* und *descensus* gegeben ist: erst lieben wir den Nebenmenschen um unsert-, dann um Gottes Willen (Tit. 120, 121).

5. Fragen wir aber, ob ein solches Zusammenfallen der Liebe zu Gott und zu uns selbst immer stattfinde, so lehrt uns die Erfahrung, dass wir der falschen Selbstliebe und dem Suchen falscher Ehre die Liebe zu Gott nachsetzen, dadurch strafbar werden und infolgedessen die Gewissheit eines strengen Richters sowie eines Ortes der Pein haben. Ebenso lehrt uns die Erfahrung, dass statt der Nächstenliebe überall Streit und Feindschaft herrscht (Tit. 140, 157, 91 u. a.). Dieser Zustand kann nicht der ursprüngliche sein; denn der eben aufgestellte Kanon fordert, dass die ersten Menschen, die wegen der Einheit der Menschenspecies ein einziges Paar sein mussten, aus der Hand Gottes, wenn auch nicht vollkommen, so doch rein hervor gingen *(bene, non optime:* Tit. 232, 274). Die einzig denkbare Weise, in der jener Zustand verloren gehen konnte, war Ungehorsam gegen Gott; dieser aber ist ganz unerklärlich ohne die Annahme, dass die ersten Menschen dazu verleitet wurden durch einen Stärkeren als sie, der aber leichter fallen konnte. Unter den Kreaturen ist bei den rein geistigen Wesen das *liberum arbitrium,* darum aber auch die *vertibilitas* grösser als bei denen, welchen die Körperlichkeit allerlei Fesseln anlegt. Der Verführer musste also ein unkörperliches, rein geistiges, aber kreatürliches Wesen, d. h. ein Engel sein (Tit. 239—242). Ohne Engel wäre übrigens auch eine Lücke in der Reihe der Kreaturen; und die Analogie fordert, dass wie unter den Menschen drei Ordnungen von Kreaturen stehen, ebenso auch über ihm drei (die bekannten Hierarchieen) stehen (Tit. 218). Dass nun durch den Fall des Menschen die Ehre Gottes, für die es kein Äquivalent giebt, gefährdet ist, und dass derselbe eben darum nur durch das Leiden eines Gottmenschen gesühnt werden kann, das wird (Tit. 250—265), wie schon oben angedeutet ward, in völliger, oft wörtlicher Übereinstimmung mit *Anselms* cur Deus homo (s. oben § 156, 8) entwickelt. Eigentümlich ist nur dem *Raymund,* dass er sich nun die Frage aufwirft, wie wir denn gewiss sein können, dass dieser allerdings notwendige Gottmensch gerade in der historischen Persönlichkeit *Jesus von Nazareth* erschienen sei? Das eigene Zeugnis *Jesu* ist, da wenn es falsch wäre, wir nur die Wahl hätten, ihn für einen Lügner oder einen Verrückten zu halten, entscheidend; ebenso das Schicksal der Juden, die wenn er log, ihn mit Recht getötet, dann aber Lohn geerntet hätten (Tit. 206). Dazu nun, dass dieses Zeugnis sowie alles, wodurch es beglaubigt wird, bekannt werde, dazu war eine über alle Zweifel erhabene authentische Nachricht nötig; und diese giebt uns das zweite Buch, in dem Gott nicht sein *factum,*

sondern sein *verbum* uns darbietet: die Bibel alten und neuen Bundes. Es widerspricht dem *liber naturae* nicht; vielmehr ist dies letztere zu jenem *via, janua et introductorium,* weil es uns lehrt, dass der Gott ist, von dem eingegeben zu sein das zweite Buch, die h. Schrift, behauptet (Tit. 210, 211). Übrigens bezeugt auch der ganze Inhalt der Schrift, sowie die Weise, in der sie belehrt, dass sie nämlich gar nicht argumentiert u. s. w., für jeden Unbefangenen die Göttlichkeit ihres Ursprungs (Tit. 212 ff.). Durch die Erlösung, durch welche der Mensch zum zweiten Mal aus dem Nichts, jetzt nicht aus dem *nihil negativum,* sondern dem *n. privativum* geschaffen wird, hat der Mensch einen dreifachen Ursprung, den leiblichen von seinen Eltern, den seelischen von Gott, den des Heils *(bene esse)* von Christus, und lebt darum in einer dreifachen Brüderschaft mit allen Menschen (Tit. 275, 276, 278). Für die letzte und höchste, die kirchliche, sind die Erhaltungsmittel die sieben Sakramente, mit deren Betrachtung sowie eschatologischen Lehren das Werk schliesst. Auch bei diesen wird nicht durch Berufung auf die Autorität der Kirche, sondern aus der Natur der Sache bewiesen, dass es das Entsprechendste ist, wenn die innere Abwaschung durch ein Wasserbad, das innerliche Ernährtwerden durch Speise und Trank vermittelt werde u. s. w., ebenso dass das ganz notwendige und natürliche Ende der zwei entgegengesetzten Wege, welche die Guten und Bösen wandeln, die zwei auch lokal von einander entfernten Wohnsitze im obersten Himmel und inmitten des Erdkörpers sein müssen (u. a. Tit. 91). Wie der natürliche Zug der Schwere den Arm nach unten fallen lässt, und nur solches, was über seine Natur hinausgeht, ihn in die Höhe hebt, so geht der natürliche Zug der sündigen Seele ohne übernatürliche Hilfe zu dem Nichts und seinem Wohnsitz (Tit. 277).

§ 223.

Der Gegensatz zwischen *Gerson,* dessen mystischer Zug ihn oft zu einem blossen Wiederholen *Bonaventura*scher Lehren bringt, und *Raymund,* der sich keinem der Früheren so anschliesst wie dem scharfsinnigen, aller Mystik baren *Anselm,* dieser löst sich in einem Mann, bei dem es schwer ist zu entscheiden, ob die Tiefe des Geistes oder die Schärfe des Verstandes, ob die innige Frömmigkeit oder das Interesse an der Welt und ihrer Erkenntnis mehr zu bewundern: in dem *Nikolaus* von Cusa. In merkwürdiger Allseitigkeit fasst er die verschiedensten Richtungen zusammen, die sich bisher innerhalb der Scholastik gezeigt hatten. Dass dies ihn zum *Eriugena* zurückführt, der sie alle in sich gebunden hatte, ist begreiflich; es erscheint aber hier der Ausgangspunkt erweitert zu einem Kreise, der alles umfasst, was die auf jenen folgenden Stufen gezeigt hatten. Die Streitfrage, welche

der Jugendperiode der Scholastik so wichtig war, erscheint hier geschlichtet, indem er die Realisten vom Vorwurf des Pantheismus, die Gegner desselben von dem gottloser Weltvergötterung freispricht, und die vermittelnde konzeptualistische Richtung gleichfalls vertritt. Der Platonismus und die ihm gegenüberstehende atomistische Tendenz, die jene Periode in Zwiespalt brachte, vereinigen sich hier in einer Weise, die manchmal an *Wilhelm von Conches* (s. § 162) erinnert. Ganz wie die Scholastiker der Glanzperiode aber schöpft auch *Nikolaus* fortwährend aus den muselmännischen Peripatetikern und dem *Aristoteles* selbst; er wagt es, den ersten, der dies gethan, den *David von Dinan* (s. § 192) zu rühmen, und macht wie dieser und seine Nachfolger, die grossen Peripatetiker des dreizehnten Jahrhunderts, gethan hatten, den *Avicenna* oder jüdische Lehrer zu Gewährsmännern seiner Behauptungen. Endlich aber zeigt die Vorliebe für mathematische und kosmologische Studien eine solche Geistesverwandtschaft mit *Roger Baco*, seine Betonung der Individualität mit *Wilhelm von Occam*, und er stimmt in so vielen Punkten fast wörtlich überein mit *Gerson* und *Raymund*, dass man kaum unterlassen kann, bei ihm Entlehnungen anzunehmen aus allen Hauptrepräsentanten der Verfallperiode der Scholastik. Die Strahlen, welche *Eriugena*, dieser Epoche machende Lichtpunkt der Scholastik, verbreitet hatte, sammeln sich als in einem Brennpunkte in *Nikolaus*, der ihre Periode abschliesst.

§ 224.

Nikolaus Cusanus.

Fr. A. Scharpff, Der Kardinal Nikolaus von Cusa, I Mainz 1843. *Ders.*, Des Kardinals und Bischofs Nikolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung, Freiburg 1862. *Ders.*, Der Kardinal und Bischof Nikolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des 15. Jahrhunderts, Tübingen 1871. *F. I. Clemens*, Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa, Bonn 1847. *I. M. Düx*, Der deutsche Kardinal Nikolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit, Regensburg 1848. *Rob. Zimmermann*, Der Kardinal Nikolaus Cusa als Vorgänger Leibnitzens, Wien 1852. *R. Falckenberg*, Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusa, Breslau 1880. *R. Eucken*, Nikolaus von Cues in E.'s Beiträgen zur Gesch. der neueren Philosophie, Heidelberg 1886. *Joh. Uebinger*, Die Gotteslehre des Nicolaus Cusa, Münster 1888. *Ders.*, Die philos. Schriften des Nicolaus Cusa, in der Zeitschr. f. Philos. 103, 104, 1894.

1. *Nikolaus Chrypffs* (d. h. Krebs) ist im J. 1401 in Cues bei Trier geboren und wird nach diesem Orte der Cusaner genannt. Seine erste Schulbildung erhielt er zu Deventer, in dem von *Geert de Groot* gegründeten Verein der Brüder zum vereinigten Leben, gewöhnlich Fraterherren genannt, in deren Reihen er selbst später eingetreten ist. Da *Thomas a Kempis* (s. unten § 231, 4) in diesem Hause gebildet und von da in sein Kloster gegangen war, so war es

erklärlich, dass *Nikolaus* schon hier dessen berühmtes Andachtsbuch kennen lernte. Dann begab er sich nach Padua und studierte dort die Rechte, ward auch im Jahre 1424 Doctor des kanonischen Rechts; zugleich hatte er sich aber zu einem in der Mathematik bewanderten Mann ausgebildet. Schon im Jahre 1428 gab er den Anwaltsberuf, den er in Mainz ergriffen hatte, auf und erwählte den geistlichen. Seit 1431 Diakon in Coblenz, predigt er oft und verwaltet dann ein geistliches Amt in Lüttich. In Basel, zu dessen Konzil er berufen war, beendigt er im Jahre 1433 die schon früher begonnene, auf politische Reformen im deutschen Reich dringende Schrift de concordantia catholica, in welcher die Unterscheidung der römischen und allgemeinen Kirche ihn zu Ansichten über Papst und Konzil bringt, welche er später, vielleicht erschrocken über die Konsequenzen, die andere daraus zogen, modifiziert hat. Den Ketzern gegenüber betont er übrigens von Anfang an den Primat des Papstes; so in seinem Sendschreiben an die Böhmen über die Form des Sakraments. Die im Jahre 1436 verfasste Schrift de reparatione calendarii zeigt die astronomischen Kenntnisse ihres Verfassers, der, um den *computus* mit der Natur und den kirchlichen Bestimmungen in Einklang zu bringen, anrät, im Jahre 1439 vom 24. Mai sogleich auf den 1. Juni überzuspringen, und in jedem 304. Jahre einen Schalttag auszulassen. Aus einem Anhänger des Konzils zum Vertreter der päpstlichen Rechte geworden, wird *Nikolaus* vom Papst *Eugen IV.* mit wichtigen Gesandtschaften in Frankreich, Konstantinopel, namentlich auf dem Reichstage zu Frankfurt betraut. Mitten unter diesen Geschäften war er aber wissenschaftlich sehr thätig; der Plan zu seiner ersten, 1440 verfassten Schrift de docta ignorantia ist auf der Überfahrt von Konstantinopel gefasst. Vielleicht schon in demselben Jahr folgte ihr de conjecturis; nicht viel später de filiatione Dei (1445) und de genesi (1447). Vom Papst *Nikolaus V.* ward ihm die, damals für einen Deutschen unerhörte Ehre, am 28. Dez. 1448 zum Kardinal ernannt zu werden; im Jahre 1450 erhielt er das Bistum Brixen, das er aber erst nach langen Missionsreisen in Deutschland und den Niederlanden antrat. Die Händel mit dem Herzog *Sigismund* von Österreich, der als Graf von Tyrol des Bischofs Lehnsmann war, verbitterten ihm das Leben, führten ihn sogar in eine gewaltsame Gefangenschaft. Nach mehrjähriger Abwesenheit von seinem Bistum starb er am 11. August 1464 in Todi. Die erste Ausgabe seiner Werke, von denen er die meisten als Kardinal geschrieben hat, ist ein Band in kl. Fol., nach *Holtrop*, (Catalogus librorum saec. XV impressorum, No. 687) um 1488 zu Strassburg bei *Martin Flach* gedruckt. Die Ausgabe des *Ascensius* (Paris 1514), die hier benutzt ist, umfasst drei Foliobände, und ist

viel vollständiger als jene. Sie enthält im ersten Bande: de docta ignorantia libb. III, (angeblich seines Schülers *Bernhard von Wagings*) Apologia doctae ignorantiae, de conjecturis libb. II, de filiatione Dei, de genesi, Idiotae libb. IV, de visione Dei s. de icone, de pace fidei, Cribrationum Alchoran libb. III, de luto globi libb. II, Compendium, Dialogus de possest, de beryllo, de dato patris luminum, de quaerendo Deum, de venatione sapientiae, de apice theoriae. Zweiter Band: de Deo abscondito, Dialogus de annunciatione, de aequalitate, Excitationum libb. X, Conjectura de novissimis diebus, Septem epistolae, Reparatio calendarii, Correctio tabularum Alphonsi, de transmutationibus geometriae, de arithmeticis complementis, de mathematicis complementis, Complementum theologicum, de mathematica perfectione. Dritter Band: de catholica concordantia libb. III. — Ausser diesen Ausgaben existiert noch die Henric-Petrinische (Basel 1565, gleichfalls in drei Teilen), die eine andere Ordnung befolgt, auch einige Schriften mehr enthält als die Pariser. Den Tetralogus de non aliud hat *Übinger* veröffentlicht. Vieles ist noch ungedruckt.

2. Mit *Eriugena,* den er (aber als *Scotigena,* vgl. § 154, 1) sehr oft rühmend erwähnt, unterscheidet *Nikolaus* im Menschen Sinn, Verstand und Vernunft (*sensus, ratio, intellectus,* de doct. ign. III, 6). Obgleich dem Sinne die unterste Stelle zukommt, beginnt doch alle Erkenntnis mit ihm, indem die Sinne uns die ersten, ganz positiven Elemente alles Wissens liefern, welche der abstrahierende und darum negierende Verstand dann weiter verarbeitet (de conject. I, 10). Dass nichts im Verstande ist, was nicht früher im Sinne gewesen wäre (Idiot. III, 2), dass der Verstand der an die Wahrnehmungen sich anschliessenden Vorstellungen oder *phantasmata* bedarf, darin haben die Peripatetiker ganz Recht; man darf aber nur nicht vergessen, dass die Platoniker auch Recht haben, wenn sie behaupten, dass der Verstand seine Erkenntnisse aus sich schöpfe: ohne Gegenstände und Licht kann man nicht sehen, aber ohne Sehkraft ebenso wenig (Idiot. III, 4). Die sinnliche Wahrnehmung macht uns mit dem Wirklichen bekannt, d. h. mit dem, was *hic* und *in his rebus* (d. s. die fast allgemein scholastischen *conditiones hic et hunc,* die *haeccëitas* des *Duns Scotus*), und eben darum mehr als ein blosses Gedankending ist (ebendas. c. 11). Dieser Vorzug des Sinnes wird nun aber dadurch sehr vermindert, dass seine Wahrnehmungen sehr verworren sind; eben wegen ihres ganz positiven Charakters, indem in ihnen nicht unterschieden wird. Das Unterscheiden ist Sache des Verstandes, dessen Thun also positiven und negativen Charakter hat, indem er bejaht und verneint, darum aber auch zu seinem Fundamentalgesetz den Gegensatz der Bejahung und Verneinung, d. h. die Unvereinbarkeit der Gegensätze hat (de conject.

I, 11; II, 2). Übrigens kann innerhalb des Verstandes noch ein Unterschied gemacht werden zwischen der niederen Vorstellung, *imaginatio*, welche dem Sinn, und der höheren, der eigentlichen *ratio*, welche der Vernunft näher steht (Ebendas. c. 11). Wenn die Sinnlichkeit es mit dem Materiellen, aber Wirklichen zu thun hat, so der Verstand mit den Formen, mit Gattungen, Arten u. s. w., kurz mit den Universalien, die *realiter* nur in den Dingen existieren, für sich aber oder von den Dingen abstrahiert bloss mentale Existenz haben (doct. ign. II, 6; III, 1). Von allen Formen, deren sich der Verstand bedient, um zu Erkenntnissen zu gelangen, nehmen die Zahlen die oberste Stelle ein. Die Mathematik, dieser Stolz des Verstandes, beruht darum auf dem Grundsatze der Unvereinbarkeit der Gegensätze, ganz wie die bisherige, namentlich die Aristotelische Philosophie (u. a. de beryllo c. 25; de conject. I, 3). Doch ist gerade aus der Mathematik der bequemste Übergang in das Gebiet der Vernunft zu machen, und die Zahlen, diese symbolischen Urbilder der Dinge (de conject. I, 4), wie die Pythagoreer richtig eingesehen haben, oder auch andere mathematische Begriffe, geben das bequemste Mittel ab, um aus dem Rationellen oder Intelligiblen heraus zum Intellektiblen, oder auch von der *disciplina* zur *intelligentia* überzugehen (u. a. Idiot. III, 8). Denkt man sich nämlich den Gegensatz von Gerade und Krumm, wie ihn die Sehne und der Kreisbogen, oder auch von Linie und Winkel, wie ihn die Hypotenuse und der rechte Winkel im Dreieck darbieten, und denkt sich nun den Kreis oder auch den Winkel immer grösser werden, so wird natürlich dort der Pfeil des Bogens, hier die Höhe des Triangels immer kleiner, und da es nach der Philosophie keinen Progress ins Endlose giebt, so werden endlich Bogen und Sehne, Winkel und Linie zusammenfallen. Dies gäbe also eine *coincidentia contradictoriorum*, von der die Peripatetiker nichts wissen wollen, die aber in das höchste Gebiet, das der Vernunft hinüber weist (u. a. Apol. doct. ignor., fol. 35). Was nämlich der Verstand trennt, das verbindet die Vernunft (de conject. I, 11). Versteht man nun, wie das gewöhnlich geschieht, unter Wissen das Auffassen durch den trennenden Verstand oder den *discursus*, so ist das Erfassen durch die Vernunft ein Nichtwissen, also *ignorantia;* da aber der, welcher sich dazu erhebt, weiss, dass es kein Verstandeswissen, so ist es ein bewusstes Nichtwissen, daher *docta ignorantia*, mit welchem schon von *Augustin* und *Bonaventura* gelegentlich gebrauchten Worten *Nikolaus* nicht nur in seinem ersten, sondern auch noch in seinen späteren Werken seinen Standpunkt bezeichnet. Andere Ausdrücke für dieses über das Verstandeswissen Hinausgehen sind: *visio sine comprehensione* (de apice theor.), *comprehensio incomprehensibilis, speculatio, intuitio, mystica theologia* (de

vis. Dei), *tertium coelum* (doct. ign. III, 11), *sapientia i. e. sapida scientia* (Apol. doct. ign.; de ludo globi u. a. a. O.), *fides formata* (doct. ign.) u. a. m. Die Vernunfterkenntnis steht dem Sinn und dem Verstande ganz gleichmässig gegenüber, indem der erstere nur Bejahungen, der zweite Bejahungen und Verneinungen, die Vernunfterkenntnis aber, wie dies schon der Areopagite gelehrt hat, nur verneinende Sätze enthält (de conject. I, 10; doct. ign. I, 26). So ist es nämlich, weil sie alle Gegensätze leugnet; etwas, was sie in Stand setzt, in allen Ansichten Wahrheit anzuerkennen, da auch die allerentgegengesetztesten hier zusammenfallen (de filiat. Dei). Mit dieser vornehmen Stellung über allen Einseitigkeiten hängt es zusammen, dass der Cusaner nicht nur versucht, die griechische mit der römischen Kirche auszusöhnen, sondern dass er in seinen Cribrat. Alchor. sogar den Versuch macht, in der Religionslehre der Muselmänner den Irrtum von der Wahrheit zu trennen.

3. Nicht nur dem Range nach ist das erste Objekt jener mystischen Intuition die Gottheit, sondern auch der Zeit nach, da ohne sie man gar nichts erkennen würde. Gott nämlich ist der Inbegriff alles Seins; indem er alles enthält, alles aus sich entfaltet (doct. ign. II, 3), existiert er in allem in beschränkter, konkreter Weise (*contracte* ebend. c. 9). Weil wie *Cusanus* später lehrt, über allen Gegensätzen, steht Gott auch dem Nichtsein nicht gegenüber, er ist und ist nicht, ja er steht dem *nihil* näher als dem aliquid (de genesi; doct. ign. I, 17). Er muss das Grösste sein, denn er umfasst alles, und das Kleinste, denn er ist in allem (de ludo globi II, init.; doct. ign. I, 2); er ist das jenseits der Koinzidenz der Gegensätze Wohnende (de vis. Dei 9), in dem eben darum kein Gegensatz von Können und Sein stattfindet, und der das Kann-Ist *(possest)* genannt werden kann, der nur nicht nicht-sein kann (Dial. de possest). Oder aber, da in ihm nicht zu dem *posse* das *esse* hinzuzutreten hat, kann er das reine Können, *posse ipsum,* genannt werden, zu dem sich das *posse esse, posse vivere* u. s. w. wie ein *posse cum addito,* also wie ein beschränktes Können verhält. Dies reine Können, das allem anderen Können so zu Grunde liegt und vorausgeht, wie das Licht der Sichtbarkeit, ist Gott (de apice theor.). Weil alle Dinge von, durch und zu Gott sind, muss er als der Dreieinige gedacht werden, als trikausal, indem er die bewegende, formale und End-Ursache aller Dinge ist, und den Unterschied von *unitas, aequalitas* und *nexus* darbietet, als der, welcher alles in allem als Vater ist, als Sohn kann, als heiliger Geist wirkt (de ludo globi I; de dat. patr. lum. 5). Ausser diesem *posse ipsum* muss den Dingen auch ihr *posse esse* vorgedacht werden; und diese beschränkte Möglichkeit der Dinge ist ihre Materie, die weil sie jenes absolute Können, das

nicht ein *posse esse,* sondern ein *posse facere* ist, voraussetzt, nicht der absolute, sondern der beschränkte Grund der Dinge ist. Eine absolute Möglichkeit derselben ausser Gott giebt es nicht (doct. ign. II, 8). Weil die Materie nur das *posse esse* der Dinge, ist sie nichts Wirkliches *(actu);* sie ist für sich genommen nichts, und darum kann man sagen, dass die Dinge entstehen, indem Gott sich in das Nichts hinein entfaltet (ebend. II, 3). Das ganz verschiedene Verhältnis, in welchem diese beiden Vorbedingungen der Dinge, Gott und die Materie, zu ihnen stehen, indem Gott das ist, was ihnen ihr reales Sein, die Materie, was ihnen die Beschränktheit giebt, hat der Cusaner öfter ganz in *Eriugenas* Terminologie fixiert, indem er die Dinge als Theophanien bezeichnet. Viel eigentümlicher erscheint er aber, indem er auch hier wieder die Zahlenlehre zu Hilfe ruft. Da Gott der Inbegriff alles Seins, so kann er als die absolute Einheit bezeichnet werden. Ganz wie jede Zahl eigentlich Eins ist (die Sieben eine Sieben, die Zehn ein Denar), und dieses Einssein von den Unterschieden der Zahlen gar nicht tangiert wird (die Zehn ist nicht weniger eine Zehn als die Sieben eine Sieben), gerade so ist Gott die absolute Einheit ohne alle Anderheit *(alteritas),* die für ihn gar nicht existiert. In den Dingen erscheint uns die Einheit mit der *alteritas* behaftet, aus der alle Beschränktheit, alles Übel u. s. w. stammt, die alle nichts Wahrhaftes sind (doct. ign. I, 24; de ludo globi I). Damit, dass Gott über aller Anderheit steht, damit auch über aller Endlichkeit. Seine Unendlichkeit aber ist nicht nur die privative Abwesenheit des Endes oder der Grenze, wie sie uns in dem grenzenlosen Universum begegnet, sondern seine Unendlichkeit ist wirkliche, absolute, weil er das Ende seiner selbst ist (de vis. Dei 13; doct. ign. II, 1).

4. Von Gott als dem Inbegriff *(complicatio)* alles wahrhaften Seins ist dann überzugehen zu dem Universum als der *explicatio Dei.* Hier erklärt sich nun *Nikolaus* entschieden gegen alle Ansichten, die man später pantheistische genannt hat. Nicht nur dagegen, dass alle Dinge Gott seien (doct. ign. II, 2), sondern auch gegen jede Emanation, möge dieselbe als eine unmittelbare, möge sie als eine durch Mittelwesen, Weltseele, Natur u. s. w. vermittelte gedacht werden. Vielmehr obgleich er selbst zugiebt, dass das Wie dem Verstande unbegreiflich bleibe, fordert er doch, dass die Welt, dieses Abbild Gottes, das eben deswegen der endliche Gott genannt werden kann, als geschaffen gedacht werde (doct. ign. II, 2). Zu Gott, dem absolut Grössten und der absoluten Einheit, verhält sich daher die Welt als das konkret *(contracte)* Grösste und Eine, das eben darum nicht ohne Vielheit ist. Gott als das absolute Sein der Dinge ist in absoluter Weise, was die Dinge sind, d. h. was in ihnen wahres Sein ist; auch das Universum

ist was die Dinge sind, aber in beschränkter, konkreter Weise. Während also Gott, das absolute Sein, nicht anders in der Sonne ist als in dem Monde, ist das Universum in der Sonne als Sonne oder sonnenmässig, im Monde mondhaft. Man kann sagen, wie Gott im Universum in beschränkter Weise erscheint, so das Universum in beschränkter Weise in den einzelnen Dingen, so dass das Universum gleichsam die Mitte bildet zwischen Gott und den Dingen (doct. ign. II, 4). Als dieses beschränkte Abbild der Gottheit muss das Universum auch nur in beschränkter Weise der Prädikate Gottes teilhaft sein. War Gott das absolut Grösste, worüber nichts Grösseres und Besseres denkbar, so ist das Universum zwar nicht das nicht vollkommener zu denkende, wohl aber das, welches unter den gegebenen Umständen das beste ist. Es ist das relativ Vollkommenste. Ist Gott der ewige, so kommt dem Universum das Prädikat der endlosen Dauer zu, die ein beschränktes Abbild der Ewigkeit ist (de genesi). War Gott der absolut unendliche, so das Universum das grenzenlose, in dem, weil es keine Grenzen hat, überall, d. h. nirgends das Centrum sich findet (doct. ign. II, 11). Endlich zeigt das Universum das beschränkte Abbild der Dreieinigkeit darin, dass sich in ihm mit der Materie, als der Möglichkeit des Seins, die im göttlichen Wort enthaltene Idee als Form zu der Einheit verbindet, die sich in der Bewegung zeigt, diesem eigentlich begeistenden Prinzip der Welt. Weil die Bewegung dies ist, kann es im Universum nichts geben, was der Bewegung ganz bar wäre. Auch die Erde bewegt sich (doct. ign. II, 7). Geht man nun von dem Universum als Ganzem zu den einzelnen Bestandteilen desselben über, so kommt in jedem Wesen zu dem eigentlichen Sein, vermöge dessen es eine Participation und ein Spiegel Gottes ist, die Anderheit, dieses nicht eigentlich Wirkliche, das eben darum auch nicht als Gabe Gottes angesehen werden darf, hinzu, wenn anders dieses Zufallen *(contingere)* eines Mangels *(defectus)* ein Hinzukommen heissen darf. Indem vermöge dieses Mangels ein jedes Ding mehr oder minder von seinem Urbilde in Gott abweicht, gerade wie jeder wirkliche Kreis von der Rundheit, giebt es keine zwei gleichen Dinge in der Welt (doct. ign. II, 11). Dieses verschiedene Abspiegeln eines und desselben hat aber auch die Folge, dass eine absolute Harmonie zwischen den Dingen stattfindet, sie einen Kosmos bilden (de genes.). Gerade durch die Schranken der Dinge ist das Universum eine wirkliche Ordnung, ein System. Da nun aber wir eine Ordnung kaum zu denken vermögen, als indem wir die Zahl zu Hilfe nehmen, die Zahl aber ganz besonders darin sich als eine Ordnung zeigt, dass die Zehnzahl, wozu sich der Quaternar der ersten vier Zahlen zusammenschliesst, in unserem Zahlensystem stets wiederkehrt, so darf es nicht in Verwunderung setzen, dass in

der Darstellung der Ordnung im Universum bei *Nikolaus* die Zehnzahl und ihre Potenzen eine so grosse Rolle spielen. Den drei ersten Potenzen von Zehn als den Summen der drei Quaternare 1 + 2 + 3 + 4, 10 + 20 + 30 + 40, 100 + 200 + 300 + 400, welche als Symbole des Vernünftigen, Verständigen und Sinnlichen in der Schrift de conjecturis ausführlich betrachtet werden, wird die absolute, unterschiedslose Einheit als das Göttliche vorausgestellt. Anderswo wird wieder darauf Gewicht gelegt, dass die Ordnungen der rein geistigen Wesen, die bekannten himmlischen Hierarchieen, mit der Gottheit zusammen die Zehnzahl geben, dass ihnen als entgegengesetztes Extrem gerade ebenso viele Stufen der rein sinnlichen Wesen entsprechen, dass endlich in dem Mittleren zwischen beiden, in dem Menschen, welcher der Mikrokosmus oder die menschliche Welt, ebenso aber auch der Gott im Kleinen oder der menschliche Gott ist, sich abermals dieselbe Zahl wiederhole (u. a. de conj. II, 14). In seiner Gottähnlichkeit ist der Mensch wie Gott Inbegriff der Dinge; nur enthält er sie nicht wie Gott in schöpferischer, sondern in nachbildender Weise. Gottes Denken produziert die Dinge, das menschliche repräsentiert sie; darum sind auch die Formen der Dinge im göttlichen Denken die ihnen vorausgehenden Urbilder, dagegen im menschlichen sind die Universalien durch Abstraktion gefundene Abbilder. Jene sind Ideen, diese sind Begriffe (de conject. II, 14). Eben darum aber vermag der Mensch, obgleich er seine Begriffe, die Zahlen u. s. w. aus sich schöpft, dennoch durch sie die Dinge zu erfassen: seine Zahlen sowohl als die Dinge spiegeln ein und dasselbe ab, die göttlichen Urbilder, die Urzahlen im göttlichen Denken. Auch die einzelnen Menschen sind, wie alle einzelnen Dinge, keiner dem andern gleich, noch auch denken sie einer wie der andere. Ihr Denken Gottes und der Welt kann mit der Art verglichen werden, wie verschieden gekrümmte Hohlspiegel die Gegenstände darstellen, nur dass diese lebendigen Spiegel ihre Krümmungsflächen selbst abzuändern vermögen (de filiat. Dei).

5. Zu der Lehre von Gott als dem Unendlichen, vom Universum als dem Endlosen und den Dingen, namentlich dem Menschen als dem Endlichen kommt bei *Nikolaus* in dem dritten und letzten Teile seines Hauptwerkes die Lehre vom Gottmenschen als dem Unendlich-Endlichen (doct. ign. III, de vis. Dei). Es wird von ihm der Versuch gemacht, aus blossen Vernunftgründen darzuthun, dass wenn ein Konkretes *(contractum)* so erscheinen sollte, dass kein Grösseres darüber denkbar, dies nur ein geistig-sinnliches Wesen, d. h. ein Mensch, der aber zugleich Gott war, sein konnte, dass zu solcher Gottgleichheit es notwendig war, dass gerade die Gleichheit in Gott, d. h. der Sohn sich mit dem Menschen verband, dass alles dafür spricht, Jesus sei dieser

Gottmensch, dass die übernatürliche Geburt notwendig war, dass durch den Glauben an den Gottmenschen die Gläubigen *christiformes* und Teilnehmer an seinem Verdienst, damit aber auch *deiformes* und mit Gott eins werden, ganz unbeschadet ihrer persönlichen Selbständigkeit. Da die Christiformität bei jedem eine verschiedene ist, bei keinem zu einer völligen Gleichheit mit Christus wird, so bildet der Komplex der Gläubigen einen Organismus, der also eine *diversitas in concordantia in uno Jesu* darbietet. Da in dieser Einigung der Verschiedenen der heilige Geist es ist, der sie verbindet, so ist der Weg, welchen die mystische Theologie geht, offenbar ein Zirkel, in dem von Gott ausgegangen und wieder zu Gott gelangt wird. Das Werden zu Christus und zu Gott, ohne Vermischung und Verlust der Selbstheit, dies wird immerfort als das Ziel bestimmt, das Gott sich bei seiner Schöpfung gesetzt hat, ein Ziel, welches dort erreicht ist, wo unser Lieben Gottes mit dem Geliebtwerden von ihm, unser Ihnsehen mit dem Gesehenwerden von ihm eins wird.

§ 225.

Schlussbemerkung.

Wenn die Frage, ob die zuletzt (§ 219 ff.) betrachteten Philosophen noch zu den Scholastikern, und ob sie nicht vielmehr zu der folgenden Periode zu rechnen seien, hier anders beantwortet wird, als dies namentlich hinsichtlich des *Nikolaus von Cusa* zu geschehen pflegt, der nach vielen Darstellern der Scholastik der Philosophie eine ganz neue Bahn gebrochen habe, so bedarf das einer Rechtfertigung. Um so mehr als zugestanden worden ist, dass auf die Entwicklung dieser Männer solche Einfluss gewonnen haben, die erst in der folgenden Periode zur Sprache kommen. Entscheidungsgrund für diese Anordnung, der eben darum die bloss chronologische weichen musste, ist *Gersons, Raymunds* und des *Cusaners* Stellung zur römisch-katholischen Kirche. Es ist (s. oben § 151) das Wesen der Scholastik darein gesetzt worden, dass sie die von den Vätern festgestellte Kirchenlehre durch Vernunft und Philosophie zu rechtfertigen unternahm, dass sie eben darum, was man von der patristischen Philosophie (da sie der Kirche werden half) noch nicht sagen durfte, kirchliche, *in specie* römisch-katholische Philosophie ist. Eine notwendige Folge davon, eben darum kein unwesentlicher Umstand war ihr Gebundensein an die kirchliche Sprache, an das Latein; ein anderer, nicht minder charakteristischer ihre Abhängigkeit von dem kirchlich autorisierten Wissenschafts-Centrum, von Paris, infolge der es gebräuchlich ward, den Stil der Scholastiker *„Parisiensem"* zu nennen. Zwar fängt es schon an, in allen diesen Beziehungen sich zu ändern: *Gerson* schreibt vieles fran-

zösisch, *Raymund* war nie Lehrer in Paris, der *Cusaner* macht seine Studien ausserhalb Paris, ja wie es scheint, seine eigentlich theologischen und philosophischen ausserhalb aller Universitäten. Aber es fängt eben nur an: *Gerson* nimmt fortwährend für Paris das Recht in Anspruch, in wissenschaftlichen Streitigkeiten endgiltig zu entscheiden, *Raymund* schreibt in der offiziellen Kirchensprache, ebenso der *Cusaner*, obgleich er gesteht, dass es ihm schwer werde und er zu den seltsamsten Wortbildungen genötigt wird. Bei allen Dreien aber steht unerschütterlich fest die Autorität der römisch-katholischen Kirche und ihres Dogmas; bei allen Dreien wird eben deswegen auch die Rechtgläubigkeit, so lange sie leben, nicht angefochten. Darum aber gehören sie, selbst wo sie von denen lernen, die eine neue Zeit repräsentieren, selbst noch nicht zu dieser. Das, was man wohl von einem modernen Standpunkte aus das Vorreformatorische an jenen genannt hat, dies nehmen sie nicht auf, eignen sich bloss solches an, was mit dem Dogma der mittelalterlichen Kirche übereinstimmt. Übrigens ist, da dem Allerletzten, dem *Nikolaus*, oben (§ 223) die Stellung dessen angewiesen ward, der alle Richtungen der Scholastik in sich zusammen-, eben darum sie abschliesst, bei diesem die Frage, ob er noch zu ihr gehöre und nicht vielmehr über sie hinausgehe, fast der Vexierfrage gleich, ob das erste Grauen der Dämmerung noch zur Nacht gehöre oder bereits zum Tage. Ganz ähnliche Bedenken wie bei diesem Vollender der Scholastischen Thätigkeit haben sich bei ihrem Anfänger, dem *Eriugena*, erhoben. Bei diesem konnten einige zweifelhaft werden, ob er schon, bei dem *Cusaner* andere, ob er noch Scholastiker sei.

Der mittelalterlichen Philosophie dritte Periode.

(Übergangs-Periode).

K. Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, 3 Bde., Erlangen 1841—44. *M. Carrière*, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttgart und Tübingen 1847; 2. Aufl. 1886.

§ 226.

Von zweierlei hatte die kreuzfahrende Christenheit ihr Heil erwartet (s. oben § 179): von dem Konflikt mit dem Antichrist, und von dem Besitz des heiligen Landes und Grabes. Beides ist ihr wirklich, freilich anders als sie gemeint hatte, zum Heil geworden. Das erstere, indem die Kreuzfahrer bei den Ungläubigen, in denen sie Ungeheuer erwartet hatten, Sinn für Kunst und Wissenschaft, Zartheit

und Adel der Gesinnung, endlich einen, wenngleich abstrakten, so doch auch einfachen Kultus kennen lernten, was alles nicht verfehlen konnte, Eindruck zu machen und nachhaltige Spuren zurückzulassen. Ebenso das zweite, indem die Erfahrung, dass Palästina um nichts heiliger war als Deutschland, Jerusalem ebenso unheilig wie Paris, das Grab aber leer, ihnen klar machte, dass Heil und Heiligkeit nicht an einen Ort gebunden ist, und dass nur der Heiland der Seligmacher ist, der auferstanden in den Gläubigen lebt. Reicher an Erfahrungen, ärmer an sinnlichen Erwartungen, kehrt die Christenheit in die europäischen Verhältnisse zurück, die während der Kreuzzüge, und zum grossen Teil durch sie sich wesentlich umgestaltet haben. Alles erscheint vernünftiger, vergeistigt kann man sagen: das Verhältnis zwischen Herrschern und Unterthanen hat angefangen sich vernünftig zu regeln, in Frankreich durch das Wachsen der bis dahin den Vasallen gegenüber ohnmächtigen Königsgewalt, in England dagegen durch die Beschränkung des despotischen Übergewichts, das sich die Könige angemasst hatten. Aus rohen Wegelagerern, was sie wenigstens zum grossen Teil gewesen waren, sind die Ritter zu gesitteten, kunstliebenden Männern geworden, und was man die Romantik des Rittertums nennt, hat sich durch die Berührung und unter dem Einfluss der Sarazenen entwickelt. In den Städtebewohnern hat die Bekanntschaft mit fremden Ländern den Unternehmungsgeist, die Aneignung mancher Einrichtungen, namentlich finanzieller, die sie im Morgenlande gefunden hatten, das Gefühl für Ordnung und Sicherheit, beides zusammen jenes Selbstgefühl des dritten Standes hervorgerufen, welches das Fundament des wahren Bürgersinnes bildet. Zugleich tritt in den Städten die bis dahin unerhörte Erscheinung hervor, dass Laien sich mit der Wissenschaft beschäftigen, wie sie es draussen gelernt hatten. Ja sogar die niedrigsten Landbewohner erscheinen weniger rechtlos als bisher; denn in der heiligen Vehme entstehen hier und dort Anstalten, die jedem, dem die schwachen Gerichte das Recht, das sie ihm zugesprochen hatten, nicht zu teil werden liessen, die Ausführung des Rechtsspruchs sichern. Diese wachsende Herrschaft der Vernunft und des Geistes in allen Verhältnissen: die Kirche allein zeigt sie nicht. Sie ist freilich in Europa geblieben, und hat sich, weil stehen geblieben, von der fortgeschrittenen Welt überholen lassen. Eben darum erscheint sie nicht mehr, wie in den bisherigen Kämpfen mit der Welt, siegesgewiss und kühn; sondern misstrauisch und ängstlich bewacht sie jetzt jede neue Regung des Geistes: sie ahnt, dass jetzt, was früher nicht war, jede Eroberung, die er macht, ihr gefährlich werden müsse.

§ 227.

So lange die, welche dem Mittelalter als die beiden Mächtigsten gelten, der Papst und der Kaiser, ernstlich daran festhielten, dass jeder von ihnen das von den beiden Schwertern ihm zugeteilte zum Schutze Christi zu führen habe, so lange stützten sich die beiden glanzvollen Institutionen des Mittelalters, der im Kaisertum gipfelnde Lehnsstaat und die römische Hierarchie gegenseitig. Männer wie *Karl der Grosse*, *Otto der Erste*, *Heinrich der Zweite*, *Gregor der Siebente* und *Innocenz der Dritte*, sie zeigen Annäherungen an das Ideal mittelalterlicher Herrlichkeit. Derselbe Kaiser aber, an dessen Hofe die Sage Abhandlungen de tribus impostoribus entstehen lässt, der kommt auch dazu, die wichtigsten kaiserlichen Rechte an seine Lehnsträger zu verlieren; und wieder wo Päpste nach rein weltlicher Oberherrschaft über die Fürsten trachten, da leiten sie selbst den Zustand ein, in dem Könige an den Papst, „der die Unsterblichkeit leugne", gewaltsam Hand anlegen, und die von ihnen ernannten Gegenpäpste sich unter einander als Antichristen bezeichnen, und damit das Papsttum selbst um seine Achtung bringen. Immer mehr gehen die Wege der weltlichen und geistlichen Macht aus einander, obgleich dabei ebenso das Reich verfallen muss, das nur als heiliges römisches Autorität haben kann, wie die Kirche, die eine wirklich katholische nur werden und sein konnte, indem die alles umfassende Weltmacht ihr ihren schützenden Arm lieh (s. oben § 131). In immer schneidenderem Gegensatz sieht die Kirche in dem, was Grundlage alles Staatslebens ist, im Eigentum, in der Ehe, in dem Gehorsam, der frei ist, weil er sich nur auf selbst bewilligte Gesetze bezieht, nur Weltsinn, und ihre Lieblingskinder müssen sich durch Gelübde verpflichten, sich alles dessen zu entschlagen. Zu der Flucht vor der Welt, die sich in der jugendlichen Gemeinde, dem kleinen Häufchen der Auserwählten, als Neigung zu Eigentums- und Ehelosigkeit sowie als willenloses Dulden gezeigt hatte (s. oben § 121), verhält sich diese, von den eigentlichen Auserwählten (dem Klerus) geforderte Absonderung von der Welt wie sich zum Natürlichen das gewaltsam Gemachte, wie sich zu den Einrichtungen der alten guten Zeit die Repristinationsversuche der Reaktion verhalten. Ganz dem entsprechend macht sich im Staate, sobald er sich in ein negatives Verhältnis zum Reich Christi stellt, das Prinzip wieder geltend, das mehr noch als in dem Weltreiche der Römer, in dem Reiche hatte verschwinden müssen, in dem alles in einer einzigen Sprache redete (s. oben § 116 u. a. a. O.), das in der vorchristlichen Zeit allem voranstehende Prinzip der Nationalität; und zwar tritt es hier auf als bewusstes, reflektiertes, was es im Altertum nicht gewesen war. Nationale

Interessen sind es, welche die gegen die Päpste kämpfenden Fürsten in den Vordergrund stellen; sie sind es gewesen, die ihnen, den oft gewissenlosen, auch bei religiösen Gemütern Anhang verschafft haben. Wie die Kirche ihre Kämpfer gegen die Übergriffe der Fürsten ganz besonders aus den keinem Lande angehörigen Ordensgeistlichen gewählt hat, zu denen sich bald die Glieder eines neuen Ordens gesellen werden, der wegen des klaren Bewusstseins über seine Bestimmung der Orden aller Orden und am meisten vaterlandslos ist, ebenso ist es begreiflich, dass sich politische Gegnerschaft gegen die Übergriffe der Kirche überall mit Nationalismus, d. h. mit besonderem Betonen des Nationalitätsprinzips verbindet.

§ 228.

Wie dem Verhältnisse, in welchem die Welt die Zwecke der Kirche verwirklichen musste, die Scholastik als kirchliche Philosophie entsprach und, natürlich stets nachfolgend (nach § 4), die einzelnen Phasen jenes Verhältnisses wiederholte, so entspricht dem langen Todeskampfe des Mittelalters, der nach dem Ende der Kreuzzüge eintritt, ein völliges Auseinandergehen der Elemente der Scholastik, von denen schon in ihrer Verfallperiode gezeigt worden ist, wie sie sich zu sondern beginnen, und dass sie sich trennen müssen. Diese Elemente waren gewesen der Glaube und die Weltweisheit, die noch ehe die Scholastiker zu einer kirchlichen Theologie gelangten, die Kirchenväter zu einer kirchlichen Lehre, d. h. zu Dogmen verschmolzen hatten. Macht sich nun hier das eine dieser Elemente von dem anderen wieder frei, so wird gewissermassen der Gegensatz sich wiederholen, in dessen Ausgleichung die patristische Philosophie bestanden hatte (s. oben § 132), der des Gnostizismus und Neoplatonismus. Es ist auch nicht schwer, eine Menge von Berührungspunkten zwischen den Theosophen dieser Periode und den Gnostikern, sowie zwischen den Weltweisen und den Neuplatonikern nachzuweisen. (Auf die ersteren hat bei seinen Angriffen gegen die „antischolastischen" Mystiker *Stöckl* vielfach aufmerksam gemacht; die zweiten liegen auf der Hand). Dennoch war es notwendig, nur „gewissermassen" eine Rückkehr zu statuieren, da die Gnostiker und Neuplatoniker eine Kirchenlehre, und dann weiter eine kirchliche Wissenschaft noch vor sich, hier dagegen die beiden sich gegenüberstehenden Richtungen dieselben hinter sich haben. Der antischolastische Charakter ist beiden, den Gottesweisen oder Theosophen sowie den Weltweisen oder Kosmosophen gemeinschaftlich; er erklärt Berührungspunkte namentlich bei den Anfängern dieser Richtungen, während an ihrem Kulminationspunkte klar wird, wie weltvergessen die Gottesweisen sind, und wie nahe die Weltweisen an Gottvergessenheit streifen.

I.

Die Philosophie als Gottesweisheit. (Die Theosophen).

C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, 2 Bde., Hamburg 1842. *C. Greith*, Die deutsche Mystik im Prediger-Orden (von 1250—1350) nach ihren Grundlehren, Liedern u. Lebensbildern, aus handschr. Quellen, Freiburg 1861. *W. Preger*, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, I Leipz. 1874; II 1881; III 1893. Man vgl. jedoch zu Bd. I *H. Denifle*, in den Histor.-Pol. Blättern 75, 1875; zu Bd. II u. III *Ph. Strauch*, im Anzeiger für deutsches Alt. u. d. Litt. IX, 1883 und in der D. L.-Z. 1893. *A. Jundt*, Les amis de Dieu au 14. siècle, Paris 1879.

§ 229.

Bei aller, zum Teil sogar auf nachweisbare Einflüsse gegründeten Verwandtschaft mit den Mystikern der früheren Periode unterscheiden sich die Theosophen der Übergangsperiode doch sehr wesentlich von den Victorinern, *Bonaventura*, ja von *Gerson*. Während nämlich diese an das festgestellte kirchliche Dogma sich anschliessen, also an das, was aus der ursprünglichen Heilsverkündigung gemacht worden war, darum aber auch nie aufhören, kirchlich zu spekulieren, knüpfen jene ihre tiefsinnigen Spekulationen zum Teil mehr an das ursprüngliche *κήρυγμα* an (vgl. § 131), stellen sich also, wie schon *Dietrich von Freiburg*, mehr auf den Gemeinde-, als auf den eigentlich kirchlichen Standpunkt. Wie dieser Umstand es erklärlich macht, dass sie von der römisch-katholischen Kirche mit Misstrauen angesehen, ja zum Teil als Ketzer verdammt werden, so wieder, dass manchen Protestanten die unter ihnen, die nicht wirklich zu ihnen gehören, als Vorläufer ihres eigenen Standpunktes gelten. Nach dem oben aufgestellten Begriff der Scholastik durften die älteren Mystiker nicht von ihr getrennt werden, und der eine *Bonaventura* würde ausreichen, um zu beweisen, dass Mystiker und Scholastiker keinen Gegensatz bilden. Erst die Mystiker der Übergangsperiode, die eben als Theosophen bezeichnet worden sind, stehen in einigem Gegensatz zur Scholastik. Nach dem, was oben gesagt worden, wird man es keinen unwesentlichen Umstand nennen, dass die Victoriner und *Bonaventura* lateinisch schrieben, letzterer selbst, wo er dichtete; während die Mystiker des vierzehnten und der folgenden Jahrhunderte das, was sie bedeutsam werden lässt — so eng dies, z. B. die Lehre vom Seelengrunde (s. § 230, 4), dem *intimus mentis sinus* bei *Richard* von St. Victor, der *scintilla animae* bei *Thomas* von Aquino (Thom. Aqu. Sent. II, d. 39, qu. 3, a 1), mit der früheren Mystik zusammenhängt — in der Volkssprache schreiben, ja die ersteren zu denen gehören, denen die eigene Sprache unendlich viel verdankt. Auch dass sie diese Lehren nicht in Kommentaren zu den

Sentenzen, sondern vorzugsweise in an das Volk, vielfach auch an Nonen gerichteten Predigten entwickelten, muss charakteristisch genannt werden. *Gersons* Predigten sind an Kleriker und Professoren gerichtet, und werden darum lateinisch gehalten.

§ 230.

A. Meister Eckehart und die spekulative Mystik.

K. Schmidt, in Studien und Kritiken von *Umbreit* und *Ullmann*, Jahrg. 1839, 3. Heft. *Martensen*, Meister Eckhart, Hamburg 1842. *Jos. Bach*, Meister Eckhart, der Vater deutscher Spekulation, Wien 1864. *A. Lasson*, Meister Eckhart der Mystiker, zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland, Berlin 1868. *H. Denifle*, Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, im Archiv f. Litt.- u. Kirch.-Gesch. des M.-A.'s, II 1886. *Ders.*, Die Heimath Meister Eckeharts a. a. O., V, 1889. — *Ed. Böhmer*, Heinrich Seuss (in *Giesebrechts* und *Böhmers* Damaris), Stettin 1865, p. 291 ff. *H. S. Denifle*, Die Deutschen Schriften des s. H. Seuse, I München 1880. — *K. Schmidt*, Johannes Tauler von Strassburg, Hamburg 1841. *Ed. Böhmer*, Nikolaus von Basel und Tauler, a. a. O. p. 148 ff. *K. Schmidt*, Nikolaus von Basel Leben und ausgewählte Schriften, Wien 1866. *H. Denifle*, Der Gottesfreund im Oberland u. Nikolaus von Basel, in den Hist.-Polit. Blättern 75, 1875. *Ders.*, Taulers Bekehrung, kritisch untersucht, Strassburg 1879, und in der Zeitschrift für Deutsches Alterthum XXIV, XXV; 1880, 1881. *W. Preger*, in Bd. III des zu § 229 genannten Werkes.

1. Um das Jahr 1260 in Hochheim bei Gotha geboren, durch seine Studien in Köln und späteren Aufenthalt in Paris mit Kirchenvätern und Scholastikern sowie mit der Aristotelischen Philosophie gründlich vertraut gemacht, erscheint der Bruder *Eckehart* im letzten Jahrzehnt des dreizehnten Jahrhunderts als Prior in Erfurt und Provinzial-Vikar von Thüringen. Dann, nach dreijährigem Aufenthalt in Paris, macht der „Bruder" dem „Meister" Platz; denn er war in der Zeit Magister geworden. Er fungiert im Jahre 1304 als Provinzial des Dominikaner-Ordens für Sachsen, in einem der folgenden Jahre als General-Vikar für Böhmen, und zeichnet sich in beiden Stellen durch seine wohlthätigen Reformen und seine Predigten aus. Es folgt, nachdem er das Provinzialat im J. 1311 und das noch fehlende Jahr als Magister legens in Paris absolviert hatte, eine Zeit, wo man ihn aus dem Gesichte verliert. Dass er, wie man annahm, in Strassburg mit Begharden und Brüdern des freien Geistes in Berührung gestanden habe, hat *Denifle* als einen unberechtigten Schluss nachgewiesen. Später sammelt seine Wirksamkeit in der Schule und auf der Kanzel seines Klosters in Köln viele Schüler um ihn; unter diesen *Suso* und *Tauler*. Im Jahre 1326 leitete *Heinrich von Virneburg*, Erzbischof von Köln, einen Prozess gegen ihn wegen seiner Irrlehren ein. *Eckehart* leistete Anfang 1327 in Köln öffentlich, unter Bestreitung einiger der ihm

vorgeworfenen Häresieen, einen bedingten Widerruf, in der Formel: „*si quid erroneum repertum fuerit in praemissis scriptum per me... expresse hic revoco...*, *quia id pro non dicto vel scripto ex nunc haberi volo, specialiter etiam quia male intellectum me audio, quod*" *ct.* Ungefähr gleichzeitig appellierte er an den apostolischen Stuhl. Er starb jedoch noch in demselben Jahre. Erst zwei Jahre nach seinem Tode, 1329, hat die päpstliche Kurie gesprochen, und 28 seiner Sätze verdammt. Von *Eckeharts* gelehrten Arbeiten, von denen *Tritheim* viele angegeben hat, sind neuerdings durch *Denifle* in Erfurt und in Cues verschiedene teils vollständig, teils in Bruchstücken aufgefunden worden. Fehlen auch von dem anscheinend vollendeten Opus tripartitum die beiden ersten, philosophisch wichtigen Bücher vollständig, so bietet doch schon das bisher Veröffentlichte Ergänzungen und Berichtigungen zu der traditionellen Auffassung der Lehren *Eckeharts*, die sein Denken enger scholastisch gebunden zeigen, als aus den ihm zugeschriebenen deutschen Schriften erkennbar war. *Eckeharts* deutsche Predigten, die zuerst in der *Tauler*schen Sammlung zu Basel 1521 u. 22 in sehr mangelhafter Textgestaltung erschienen, sind nebst einigen kleineren Aufsätzen vollständiger, jedoch nicht kritisch genug, von *F. Pfeiffer* herausgegeben (Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, 2. Bd., Leipzig 1857). *Pfeiffers* Sammlung enthält überdies manches Unechte. Anderes haben insbesondere *E. Sievers* (1872, in der Zeitschr. f. deutsches Altertum XV) und *A. Jundt* (in der Histoire du panthéisme populaire, Paris) veröffentlicht. Indessen ist nach dem Obigen (§ 229) *Eckeharts* Stellung in der Geschichte der Philosophie nicht sowohl nach dem Inhalt seiner schon von seinen Zeitgenossen weniger beachteten Schulschriften, als vielmehr nach dem Gehalt der ihm zugeschriebenen deutschen Predigten und Abhandlungen zu bestimmen.

2. Als der Fundamentalgedanke, auf den *Eckehart* bei allen seinen Spekulationen immer wieder zurückkommt, muss der angesehen werden, dass Gott, um aus der dunkelen und finsteren Gottheit, da er nur Wesen ist, oder aus dem Abgrunde der göttlichen Natur, der „ungenaturten Natur", dem *esse non genitum nec gignens* (bei *Denifle* 678), zum wirklichen lebendigen Gott zu werden, sich aussprechen und zu erkennen geben, „sich bekennen und sein Wort sprechen muss" (bei *Pfeiffer* p. 180, 181, 11). Das Wort nun, das Gott ausspricht, ist der Sohn (*Semel loquitur Deus. Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum; loquitur etiam creaturam creando: Den.* 477, 464), dem der Vater alles mitteilt, so dass er gar nichts für sich behält; darum auch die Produktionsfähigkeit nicht, so dass der Sohn gleichfalls produziert, und „in demselben Ursprunge da der Sohn urspringet, da urspringet auch der heilige Geist und fliesset aus" (p. 63). Indem der

Geist den Vater und Sohn mit einander verbindet, ist er die „Minne“ und Lust an sich selber; darum liegt „sein Wesen und Leben darin, dass er minnen muss, es sei ihm lieb oder leid“ (p. 31). Gott bleibt, indem er sich ausspricht, in sich; sein Ausgang ist sein Eingang (p. 92), und dieser Aus- und Eingang geschah nicht nur: er geschieht und wird geschehen, weil er ein ewiger Ausfluss ist (p. 391), und zwar *ab aeterno* im Sinne der Ewigkeit der Schöpfung: „alsbald Gott war, hat er die Welt erschaffen“ (p. 579; vgl. *Den.* 474 ff.). Das Weitere aber ist, dass mit diesem innengöttlichen Aussprechen seiner selbst, sogleich auch ein Aussprechen von solchem gesetzt ist, das nicht Gott ist. Da Gott allein wahrhaftiges Sein (*Esse est Deus, Deus et esse idem, Deus ipse est esse*), so ist, wie *Eckehart* in konsequenter Zuspitzung der üblichen scholastischen Bestimmung erklärt, das, was nicht er ist, nichts. Die Kreatur ist daher nicht nur aus Nichts, sondern für sich genommen ist sie selbst nichts (p. 136). Zöge Gott aus ihnen das Seine zurück, so würden die Dinge wieder zu nichte (p. 51). Dieses Seine ist er selbst; denn nur Gott kommt Istheit zu, weil er alleine ist (p. 162). Was die Dinge in Wahrheit sind, sind sie in Gott (p. 162; *in Deo sunt omnia, et ipse est locus propriissime omnium entium: Den.* 460), oder, was dasselbe heisst, das eigentlich Wahre in ihnen ist Gott. (Zu beachten ist hier jedoch wiederum der Sinn der scholastischen Scheidung in den lateinischen Schriften. *Notandum,* so heisst es bei *Denifle* in dem Abschnitt über die *rationes creaturarum* in Gott und die Ideen, *quod omnis creatura habet esse unum in causis suis originalibus, scilicet in verbo Dei, et hoc est firmum et stabile... Aliud esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est esse virtuale, secundum est formale, quod plerumque infirmum et variabile. Cl. Baeumker* zieht dazu in lehrreicher Weise die Stelle bei *Thomas* von Aquino heran (Quaest. disp. de ver. 9, 4 a, 8): *Creatura se ipsum quodammodo movet et ad esse perducit, in quantum scilicet producitur in esse et movetur a sua similitudine in Verbo existente, et ita similitudo creaturae in Verbo est quodammodo creaturae vita).* Dieses eigentlich Reale in den Dingen spricht Gott aus, indem er sich selbst ausspricht; er ist so sehr ihr Sein und Wesen, dass *Eckehart* sich bis zu den Ausdrücken versteigt, Gott sei alle Dinge und alles sei Gott (p. 163, p. 37, p. 14). Gott ist in den Dingen nicht nach seiner Natur, nicht als Person, sondern die Dinge sind Gottes voll nach seinem Wesen (p. 389). Weil er in den Kreaturen ist, deswegen liebt er die Kreaturen, er minnet in ihnen sich selbst. Mit derselben Minne, mit der Gott den eingeborenen Sohn minnet, mit derselben auch mich, und in dieser Weise geht der heilige Geist aus (p. 146). Mit derselben Liebe, mit der Gott sich minnet, minnet er alle Kreaturen. Nicht aber als

Kreaturen (p. 180). Das nämlich, was sie zu Kreaturen und Dingen macht, das ist ihre Anderheit, ihr Hie und Nu, ihre Zahl, Eigenschaft und Weise, ohne welche alles nur ein Wesen wäre (p. 87); dies aber ist alles eigentlich nichts, es ist also für Gott nicht da. Von diesem allen, von Zeit, Raum, Zahl, Eigenschaft, Weise u. s. w. muss man absehen, wenn man das sehen will, was in ihnen wahrhaft Ist (*Creavit ergo Deus omnia, non ut starens extra se et praeter se et ad modum artificum aliorum, sed vocavit ex nihilo, ex non esse scil. ad esse, quod invenirent et acciperent in se, ipse enim est esse: Den.* 496). Dies ist natürlich in allen Dingen gut; alle Schranke und alles Übel der Dinge ist nur ihr Nichts (*Deus autem unus est et est unum esse, in quo fundantur et firmantur omnia ... in ipso enim omnia et sunt et bona sunt, extra ipsum nihil est: Den.* 512). Wie Kohle meine Hand nur brennt, weil meine Hand nicht der Kohle Wärme hat, so liegt auch die Qual der Hölle eigentlich in dem Nichtsein, so dass man sagen kann: das Nichts ist das, was in der Hölle peinigt (p. 65). Natürlich aber ist die Kreatur, sofern sie in sich selber steht, nicht gut (p. 184).

3. In allen Dingen wird also, nur in jedem in besonderer und darum mit Nichtigkeit behafteter Weise, Gott offenbar; sie sind seine Abbilder. Weil aber Gott ein denkendes Wesen, so sind die nicht denkenden Wesen nur seine Fusstapfen, dagegen ist die Seele sein Ebenbild (p. 11). Vor allen ist es der Mensch, in dem die Seele mit dem Leibe verbunden, und den *Eckehart*, zwar nicht immer, aber oft weit über die Engel setzt (u. a. p. 36). Wie Gott alle Dinge ist, weil er alle Dinge in sich enthält, so ist auch die Seele alle Dinge, weil sie aller Dinge edelstes (p. 323). In den drei obersten Kräften der Menschenseele, der Erkenntnis, dem Kriegenden oder Zornigen (*irascibile*) und dem Willen spiegelt sich Vater, Sohn und heiliger Geist (p. 171). Wie alle Dinge nach dem Grunde zurückstreben, aus dem sie stammen, so auch der Mensch; nur ist bei dem Menschen diese Rückkehr eine bewusste, und darum weiss sich Gott in dem Menschen als von diesem gewusst. Weil nun aber in der menschlichen Seele alle Dinge *idealiter* („vernünftig") enthalten sind, so werden sie, indem die denkende Seele zu Gott zurückkehrt, zu Gott zurückgeführt (p. 180). Zwischen Gott und der Kreatur findet darum ein Verhältnis gegenseitiger Hingabe statt, das beiden Teilen gleich wesentlich ist. Gott sehen und erkennen und von ihm gesehen und erkannt werden ist eins (p. 38). Gott mag daher unser so wenig entbehren, als wir seiner (p. 60). Die gegenseitige Vereinigung zwischen Gott und Menschen, die Minne oder Liebe, ist von Seiten Gottes ein Thun, aber kein beliebiges, denn „Ihm ist es nöter zu geben als uns zu nehmen" (p. 149); dies aber enthebt uns nicht der Dankbarkeit, vielmehr dass er uns

lieben muss, dafür danken wir ihm. Von Seiten der Menschen ist jene Vereinigung zunächst ein Leiden, an das sich aber eine thätige Hin- und Rückgabe schliesst: die Seele soll „eine Jungfrau, die ein Weib ist", sein, d. h. sie soll empfangen, um zu gebären (p. 43). Da diese Liebe nicht eigentlich in uns ist, sondern wir in ihr sind (p. 31), und da sie darin besteht, dass Gott in dem Menschen denkt und will, so hat der Mensch sein eigenes Denken und Wollen aufzugeben, nichts zu wollen als Gott. Wer noch etwas neben Gott will, findet ihn nicht, wer nur ihn will, findet mit und neben ihm alles (u. a. p. 56; *Adhaerens enim Deo haerendo concipit Deum, concipit bonum, florescit et in ipso flore conceptionis fructus est et perfectus est: Den.* 574). Wenn des Menschen Wille Gottes Wille wird, so ist das gut; wenn aber Gottes Wille des Menschen Wille wird, so ist das besser: dort fügt sich der Mensch nur, hier dagegen wird Gott in ihm geboren, und darin der Zweck der Weltschöpfung erreicht (p. 55, 104). Dies Geborenwerden Gottes in der Seele verbindet beide zu der Einheit, in der Gott kein grösseres Leid geschehen kann, als dass der Mensch gegen seine eigene Seligkeit etwas thue, und dem Menschen kein grösseres Glück, als dass Gottes Wille geschehe und Gottes Ehre gewahrt werde. Der Mensch, der seinen Willen ganz Gott hingab, der „vahet und bindet" den Willen Gottes, so dass dieser nicht mag, was jener nicht will (p. 54). In dieser Hingabe wird der Mensch durch Gnade zu dem, was Gott von Natur ist (p. 185). Dabei muss aber nie vergessen werden, dass ein grosser Unterschied stattfindet zwischen einem Menschen (Burchard, Heinrich) und dem Menschen oder der Menschheit. Die letztere oder die menschliche Natur hat Christus angenommen; zum Glück, denn wäre er nur ein Mensch geworden, so hilfe uns das wenig (p. 64). Jetzt aber ist, so weit ich nicht Burchard oder Heinrich, sondern Mensch bin, was Gott Christus gab auch mein. Ja gegeben ist eigentlich mir noch mehr als Christus, da er ja alles von Ewigkeit her schon besass (p. 56). Dazu aber muss alles, was zu einem Menschen macht, aufgegeben und darf nicht der geringste Unterschied gemacht werden zwischen mir selbst, meinem Freunde und einem jenseits des Meeres, den ich nie sah. Die Person muss aufgehört haben, damit der Mensch da sei (p. 65). Wo die persönliche, kreatürliche Weise ausgegangen, Gott in der Seele geboren ist, da weiss der Mensch sich gleich Christus als Kind (Sohn) Gottes; da ist ihm aber auch nichts mehr vorenthalten: wie Gott ihm zu Willen, so thut er sich ihm auch zu wissen, verbirgt ihm nichts (p. 66, 63). Nicht durch unser natürliches Verständnis erkennen wir Gott, denn dem ist er unfassbar, sondern dadurch, dass wir von ihm in das Licht erhoben werden, in dem er sich offenbart.

4. Was den Menschen von Gott trennt, ist nur das Festhalten an sich selber und dem Seinigen. Mit diesem hört auch die Trennung von Gott auf. So weit darum der Mensch sich selbst abgeschieden ist, so weit wird er Gott, und also alle Dinge (p. 163). Abgeschiedenheit, Ledigsein von allem Mein und Armut sind die Namen dafür (p. 223, 280, 283). — „Du sollst entsinken deiner Deinesheit und soll dein Dein in seinem Mein ein Mein werden“ ruft *Eckehart* der Seele zu, und verheisst ihr dafür die Vereinigung mit Gott, nicht wie er dies oder das ist, sondern wie er über jede Bestimmtheit hinaus, und gewissermassen das Nichts ist (p. 318, 319). Die reine Gottheit ohne alles „Mitwesen“ (Accidens), diese soll der Mensch in sich aufnehmen (p. 163, 164). Demut und heisses Begehren sind die Mittel dazu, denen Gott nicht widerstehen kann, die ihn bezwingen (p. 168). Weil die Seele in Gott ihren eigentlichen Ort hat (p. 154), deswegen ist die selige Vereinigung mit Gott Ruhe; sie ist das Ziel der Weltschöpfung (p. 152). Ruhe ist aber nicht Unthätigkeit, sie ist „Freiheit der Bewegung“ (p. 605). Wie *Eckehart* nicht will, dass aus seiner Behauptung, dass das ewige Leben in der Erkenntnis bestehe, gefolgert werde, sie bestehe nicht in der Minne, d. h. dem Willen (p. 359), so wird, namentlich in der überhaupt sehr merkwürdigen Predigt über Martha und Maria (p. 47—53), vor allem unthätigen Quietismus gewarnt. Nur sollen die Werke nicht abgesehen von der Gesinnung hochgestellt werden: Absichtslosigkeit entschuldigt jedes Verbrechen; ohne die fromme Absicht hilft alles Fasten, Wachen und Beten nichts. Überhaupt quäle man sich nicht zuerst damit ab, was man zu thun habe, sondern gebe seine Seele Gott hin und lasse sich dann gehen. Da die einzelnen Seelenkräfte nach *Eckehart* den drei Personen des göttlichen Wesens entsprechen, so würde die Hingabe nur einer derselben an Gott auch nur eine Seite der Gottheit erfassen lassen. Vielmehr muss es der innerste Grund der Seele sein, jenes „Bürglein“ *(castellum),* mit dem man die unaufgeschlossene ganze Gottheit erfasst und in ihren Abgrund sich begräbt. Weil sich darin das unmittelbare Anschauen mit dem ebenso unmittelbaren Gewissen vereinigt, deswegen wird hier das Wort „Fünklein“ gebraucht, das an die *scintilla conscientiae* bei Kirchenvätern und Scholastikern erinnert. Dass man auf rechtem Wege, sieht man daraus, dass einem Gott immer lieber, die Dinge immer gleichgiltiger werden (p. 178, 179). Zwischen beide, darum zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit ist die Seele gestellt. Keiner von beiden „geeignet“, steht es ihr frei, sich der einen oder der anderen hinzugeben. Hält sie fest an dem Nichtigen, an dem Unterschiede von Nun und Gestern und Morgen, so lebt sie in der Verdammnis, weil sie in Gott ist, aber widerwillig (p. 169); will sie aber das Nichtige nicht

festhalten, verzichtet auf alles Zeitliche, darum auch auf das eigene Wollen und die eigene Meinung, dann ist sie selig, auch weil sie in Gott ist, aber willig. Da wird ihr alles zu einem ewigen Nun, wie es für Gott ist, Zeit wird ihr wie Ewigkeit, und die drei höheren Kräfte der Seele werden zum Sitz der höchsten Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung, der Minne (p. 171 ff.; etwas anders p. 319 ff.). Die letzte der drei, das eigentliche ewige Leben, besteht in der Gelassenheit, der alles recht ist, was Gott thut, und wäre es auch, dass er uns verlassen und ohne Trost lassen wollte, wie einst Christum (p. 182). In diesem Stadium wird Gott in der Menschenseele geboren, offenbart sich also und wiederholt sich in der Seele die ewige Zeugung so, dass wie Gott in der Seele wieder Mensch, so der Mensch vergottet oder gottförmig wird (p. 643, 240). Ein solcher Mensch kann Christus, ja Gott genannt werden, nur dass er aus Gnaden ward, was Gott von Natur ewig ist (p. 185, 382, 398).

5. Wohl den entschiedensten Einfluss hat *Eckehart* gehabt auf *Heinrich Suso* (man vgl. *Ph. Strauch* Art. *Suso*, in der Allgemeinen Deutschen Biographie, Bd. 37, 1894). Um 1300 in Ellingen in der Familie *von Berg* geboren, nannte er sich wegen der Frömmigkeit seiner Mutter nach deren Familiennamen *Seuse* oder *Suse*, der latinisiert zu *Suso* wurde. Er selbst hat sich den Beinamen *Amandus* beigelegt. Früh in den Dominikanerorden eingetreten, fand sein poetisches Gemüt in dem „süssen Trank", den ihm der „hohe und heilige" Meister *Eckehart* bot, am meisten Befriedigung. Die „Minne", bei ihm zugleich in ritterlicher Weise gefasst, ward der leitende Gedanke seines Lebens, den er teils als wandernder Prediger, teils als Schriftsteller in gebundener und ungebundener Rede überall aussprach. Er ist am 25. Jan. 1366 in Ulm im Kloster seines Ordens gestorben. Unter seine Schriften, die zum Teil von ihm selbst ins Lateinische übersetzt wurden, ward früher auch das Buch von den neun Felsen gezählt, das zweifellos dem von *Bonaventura* abhängigen Strassburger Mystiker *Rulmann Merswin* zum Verfasser hat. Dasselbe ist 1352 geschrieben (das Buch von den neun Felsen von dem Strassburger Bürger *Rulmann Merswin*, 1352, nach des Verf. Autograph herausg. von *Karl Schmidt*, Leipzig 1859), und schildert in einer Vision die Verdorbenheit aller Stände sowie die neun Stufen, welche erstiegen werden müssen, wenn der Mensch dahin gelangen soll, seinem Eigenwillen ganz abzusterben.

6. Auch für *Johann Tauler* (1290—1361) waren wohl weniger die scholastischen Studien, die er gemacht hat, als der Unterricht und die hinreissenden Reden *Eckeharts*, die er in Strassburg gehört hat, die Basis geworden, auf der sein früh erworbener Ruhm als Kanzelredner ruhte. Die spezielleren Umstände seines Lebens sind trotz der ein-

gehenden Darstellung *Pregers* (Bd. III) vielfach dunkel. Man nahm seit langem an, dass *Tauler* durch einen frommen Laien, den „Gottesfreund im Oberlande" bekehrt worden sei, und suchte diesen seit den Schriften *K. Schmidts* vielfach in *Nikolaus* von Basel. Später haben insbesondere *Preger* und *Lütolf* (schon im Jahrbuch für Schweizerische Geschichte I, 1876) dem widersprochen. Sodann hat *Denifle* in eingehenden Erörterungen, insbesondere unter Zustimmung *Ph. Strauchs* nachzuweisen unternommen, dass *Tauler* mit dem Meister, der vom „Gottesfreund" bekehrt worden ist, nicht identisch, dass der Gottesfreund selbst eine Fiktion, und *Rulmann Merswin* der „Dichter" der jenem zugeschriebenen Schriften sei. Trotz *Pregers* neuester Arbeit wird *Denifles* Ansicht vor der Hand als die wahrscheinlichste gelten müssen. *Tauler* war bis an sein Lebensende ein glänzender und gefeierter Prediger. Seine Mystik ist jedoch gleichfalls wesentlich praktisch abgezielt, viel weniger spekulativ begründet. Wo rein spekulative Sätze bei ihm vorkommen, stimmen sie ganz, oft wörtlich mit denen *Eckeharts* überein. Die älteste Ausgabe seiner Predigten ist die Leipziger vom Jahre 1498, ihr folgt die Augsburger vom Jahre 1508, dann 1521 die Baseler von *Rynmann;* nach der besseren Kölner Ausgabe von *Peter* von Nymwegen (1543) ist die lateinische Paraphrase des *Surius* gemacht, Köln 1548 Fol. Übersetzungen in neuere Sprachen sind oft veranstaltet. Unter den hochdeutschen kann die von *Schlosser* (Frankf. 1826) und als die neueste die von *Kuntze* und *Biesenthal* genannt werden (Berlin, 3 Bde.). Dass *Luther Tauler* sehr hoch stellte, der Doktor *Eck* dagegen ihn einen der Ketzerei verdächtigen Träumer nennt, kann nicht befremden. — Das Buch von der Nachfolgung des armen Lebens Christi, das lange Zeit hindurch, wenn auch nicht ohne gelegentliche Äeusserungen des Befremdens über die Differenzen seiner Ausführungen mit denen in *Taulers* Predigten, für das Hauptwerk *Taulers* gegolten hat, ist von *Denifle*, sicher mit Recht *Tauler* abgesprochen worden (das Buch von geistlicher Armut, vollständig herausg. von *H. S. Denifle*, München 1877). Sein Verfasser gehört dem vierzehnten Jahrhundert, und vermutlich dem Kreis der Gottesfreunde an.

7. Noch viel mehr Übereinstimmung als diese persönlichen Schüler des Meisters *Eckehart* zeigt mit ihm der Verfasser der Deutschen Theologie (herausg. von *Luther* 1518, dann sehr oft), ein sonst unbekannter Priester und Kustos der Deutschherren zu Frankfurt a. M. Einen grossen Teil der Sätze, welche in den sechsundfünfzig Kapiteln dieses Büchleins enthalten sind, kann man wörtlich bei *Eckehart* finden. Kaum einen wird man finden, der mit dem stritte, was *Eckehart* gesagt hat, nur dass bei diesem die Form der Predigt eine oft an die Hyperbel

streifende Lebendigkeit des Ausdrucks zur Folge hat, die der ruhige Ton der späteren Abhandlung nicht fordert. Man hat aber diesen Unterschied überschätzt, wenn man gesagt hat, der Pantheismus *Eckeharts* sei in der deutschen Theologie vermieden: *Eckehart* ist nicht so sehr, die deutsche Theologie nicht so wenig pantheistisch, als jene meinen. Die Grundgedanken: dass Gott das Vollkommene, weil das eine, weil alles und über allem, dagegen die Dinge unvollkommen, weil zerteilt und dies und das —, dass die Gottheit nur dadurch, dass sie sich ausspricht („verihet") zu Gott wird —, dass Gott zwar auch ohne Kreatur Offenbarung und Liebe, aber nur wesentlich und ursprünglich, nicht förmlich und wirklich wäre —, dass die Kreatur nur dadurch von Gott abfällt, dass sie das Ich, Mich und Mein will, anstatt nur Gott zu wollen, so dass Adam, alter Mensch, Natur, Teufel, Sich Annehmen, Ich und Mein ganz dasselbe bedeutet —, dass nur in dem vermenschten Gott oder dem vergotteten Menschen, d. h. in dem, in welchem, weil er sich aufgab, Christus lebt, das Heil sich finde —, dass der Wille frei und edel sei, so lange Gott in ihm lebt, durch Abkehr aber von Gott zum (leib-) eigenen, d. h. unfreien Willen werde —, dass die Hölle selbst zum Himmel wird, sobald das eigene Wollen aufhört u. s. w. — alle diese Lehren finden sich schon bei *Eckehart*. Die deutsche Theologie hat sie aber konziser gefasst und, weil ihr Verfasser die Verirrungen des „freien Geistes", gegen den er oft polemisiert, kannte, in einer Weise ausgedrückt, welche die Gefahr des Missverständnisses mindert. *Eckehart*, der gerade durch die Kühnheit seines Ausdrucks oft besonders ergreift, lässt manchmal den Gedanken aufkommen, er habe absichtlich paradox gesprochen. Da war es freilich nicht unverschuldet, dass man ihn heterodox fand und noch findet. Gewiss ist er es nicht in so hohem Grade als viele meinen, die ihn nicht, oder doch wenigstens nicht gründlich gelesen haben.

§ 231.

B. Ruysbroeck und die praktische Mystik.

I. G. V. Engelhardt, Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroeck, Erlangen 1838 (vgl. § 172). *van Otterle*, Joh. Ruysbroeck, Amsterdam 1874. 4. *Karl Grube*, Gerhard Groot und seine Stiftungen, Köln 1883. *Karl Hirsche*, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi, 2 Bde., Berlin 1873, 1883. *Cöl. Wolfsgruber*, Giovanni Gersen und sein Werk de imitatione Christi, Augsburg 1880.

1. *Johannes*, dem anstatt seines vergessenen Familiennamens der seines Geburtsortes *Ruysbroeck* (auch *Rusbrok, Rusbrock, Rusbroch* u. dgl.) beigelegt wird, ist im Jahre 1293 geboren, ward, mittelmässig unterrichtet, in seinem vierundzwanzigsten Jahre Priester und Vikar an der St. Gudulakirche in Brüssel, zog sich aber, vielleicht dazu an-

geregt durch die im vorigen § erwähnten Gottesfreunde als Sechziger in das Augustinerkloster zu Grünthal zurück, als dessen Prior er, nachdem man ihm wegen seiner mystischen Eingebungen den Beinamen des *Doctor ecstaticus* gegeben, am 2. Dezbr. 1381 gestorben ist. Die meisten seiner Schriften sind in vlämischer Sprache verfasst; sein Schüler *Gerhard* aber, und nach diesem *Surius* haben sie ins Lateinische übersetzt, und so sind sie im Jahre 1552, und dann 1609 und 1613 gedruckt. Unter den 14 Schriften, die diese Sammlung enthält — (Speculum aeternae salutis, Commentaria in tabernaculum foederis, de praecipuis quibusdam virtutibus, de fide et judico, de quatuor subtilibus tentationibus, de septem custodiis, de septem gradibus amoris, de ornatu spiritualium nuptiarum, de calculo, Regnum Dei amantium, de vera contemplatione, Epistolae septem, Cantiones duae, Samuel s. de alta contemplatione) — ist die vom Schmucke der geistlichen Hochzeit die bedeutendste.

2. Zu der Einheit mit Gott, die auch bei *Ruysbroeck* das letzte Ziel ist, gelangt man nach ihm entweder durch praktische Askese oder durch inneres Leben, in dem wir uns Gott so hingeben, dass er stündlich in uns geboren wird, endlich aber durch den allerhöchsten Grad der Kontemplation, in dem selbst die Lust des inneren Lebens aufhört und der lauteren Ruhe und Gelassenheit Platz macht. Der Hauptunterschied zwischen *Ruysbroeck* und *Eckehart* liegt darin, dass dieser immer die Einigung als schon erreicht darstellt, während jener mehr das Erreichen, darum aber auch die Mittel desselben schildert. Darum wird er nicht müde, die verschiedenen Arten der Einkehr Christi, die verschiedenen Begegnungen mit ihm, die einzelnen Momente der Begnadigung, die zuvorkommende Gnade, den freien Willen, das gute Gewissen u. s. w. aufzuzählen; und man kann es charakteristisch finden, dass während *Eckehart* sich darin gefällt zu zeigen, dass der Mensch ein Christus ist, *Ruysbroeck* ihn ermahnt ein *Petrus, Jacobus, Johannes* zu werden. Ein Vergleich beider muss daher auf *Eckehart* den Schein des Pantheismus werfen. Liegt doch wirklich der Unterschied zwischen der Einheit mit Gott, die der Pantheist lehrt, und der *unio mystica* besonders darin, dass die letztere durch Tilgung der Sünde vermittelt, jene dagegen eine unmittelbare und natürliche ist, so dass *Ruysbroeck* den Hauptpunkt ganz richtig trifft, wenn er, nachdem er eine Menge von pantheistischen Irrtümern geschildert und klassifiziert hat, zuletzt besonders dies an ihnen rügt, dass nach ihnen die Ruhe durch blosse Natur erreicht werde; und geht doch *Eckehart* wirklich über die Vermittelungen, die zu jenem Ziele führen, oft etwas eilig hinweg. Dass bei diesem Unterschiede *Eckehart* mehr Berührungspunkte mit *Eriugena*, *Ruysbroeck* mit den Victorinern zeigt, darf nicht befremden.

3. Die Lehre von der Dreieinigkeit, so sehr *Ruysbroeck* sie auch von der Schöpfungslehre zu sondern sucht, steht doch bei ihm in der engsten Verbindung mit derselben: durch die ewige Zeugung des Wortes sind alle Kreaturen von Ewigkeit her aus Gott hervorgegangen. Gott erkannte sie, ehe sie zeitlich als Kreaturen wurden, in sich selbst in einer gewissen, aber nicht gänzlichen Anderheit. Dieses ewige Leben der Kreaturen ist der eigentliche Grund *(ratio)* ihrer zeitlich geschaffenen Wesenheit, es ist ihre Idee. Durch sie, ihr Urbild, sind die Dinge Gott ähnlich, der sich insofern in den Dingen erkennt, als er sich in ihrem Urbilde erkennt. In ihrem Urbilde haben die Dinge ihre Gottähnlichkeit; ihr Streben nach dem Urbilde als dem Grunde ihres Wesens ist darum Streben nach Gottähnlichkeit. In dem Menschen, bei dem dieses Streben ein bewusstes ist, fällt die Erreichung desselben mit dem Walten der Liebe zusammen, die den Menschen gottförmig macht. In dem höchsten Grade hört jedes Wissen von Gott und von uns selbst auf; wir werden nicht Gott, sondern werden Liebe, sind selbst die Ruhe und Seligkeit. Bedingung der Erreichung des Ziels ist, dass der Mensch sich selber sterbe. Dies Sterben ist im Theoretischen: ein Aufgeben des Wissens und Hineingehen in die Finsternis des Nichtwissens, in der die Sonne der Offenbarung aufgeht; im Praktischen: ein Aufgeben des eigenen Thuns und Wirkens an das Gewirktwerden durch Gott. Durch dieses Von-sich-selbst-Lassen und Ueberwinden des eigenen Willens gelangt der Mensch dazu, dass Gottes Wille seine höchste Freude, und darin besteht die wahre Gelassenheit und Ruhe.

4. Wie sich an *Eckehart Suso*, *Tauler* und später die deutsche Theologie anschliessen, so bleibt auch *Ruysbroeck* nicht ohne Anhänger und Fortbildner seiner Lehre. Zuerst ist *Geert de Groot (Gerhardus Magnus)* zu nennen, der, 1340 geboren, in Paris gebildet, eine Zeit lang in Köln mit Beifall Philosophie gelehrt hatte, dann aber nach einer plötzlichen Sinnesänderung als Volksredner auftrat, und infolge seiner Bekanntschaft mit dem greisen *Ruysbroeck* der Stifter der Brüderschaft zum gemeinsamen Leben (Kollatienbrüder, Fraterherren, Hieronymianer u. s. w.) wurde, die sich bald im Besitz vieler Bruderhäuser befand. *Gerhard* starb am 20. Aug. 1384; aber die Brüderschaft verfolgte seine Zwecke weiter, unter denen nicht der unbedeutendste war, durch Bibelübersetzungen und den Gebrauch der Landessprache im religiösen und kirchlichen Leben, das niedere Volk demselben zu gewinnen. In dem ältesten dieser Bruderhäuser, zu Deventer, ward nun auch der erzogen, dem die Brüderschaft ihren höchsten Ruhm verdankt, *Thomas* (*Hamerken,* latinisiert *Malleolus,* gewöhnlich aber nach seinem bei Köln gelegenen Geburtsort Kempen *a Kempis* genannt),

der im Jahre 1380 geboren, vom dreizehnten bis zwanzigsten Jahre in Deventer unterrichtet, nach siebenjährigem Noviziat als regulirter Kanoniker in das Kloster St. Agnes nahe bei Zwolle trat, das aus jener Brüderschaft hervorgegangen war, wo er bis an seinen Tod (1471), zuletzt als Subprior, gelebt hat. Unter seinen Werken, die zuerst 1494, später in Antwerpen von dem Jesuiten *Sommalius* im J. 1609 herausgegeben wurden (3 Bde. 8°), welche letztere Ausgabe vielen anderen, namentlich der Kölner in 2 Quartbänden 1725, zu Grunde liegt, ist keines so berühmt geworden, als de imitatione Christi libb. IV (im 2. Bande der Oktavausgabe). Da dies Werk in den ältesten Handschriften, selbst in den von *Thomas* selbst angefertigten, keinen Autornamen angiebt, so ist es auch anderen zugeschrieben. So dem heil. *Bernard;* von anderen *Gerson.* Mit dem grössten Schein von Wahrscheinlichkeit hat im J. 1616 der Benediktiner *Constantius Cajetanus* dieses Werk einem *Giovanni Gersen,* der im dreizehnten Jahrhundert (1230—1245) als Abt von St. Stephan in Vercelli gelebt haben soll, zuzuschreiben versucht. Dass er Glauben fand, geht u. a. aus der Vorrede des *du Cange*schen Glossars hervor. Im wesentlichen sind es nur seine Gründe, welche in neuerer Zeit von *Gregory* in Paris im J. 1827, *Paravia* in Turin 1853, *Renan* in Paris 1862 und *Cöl. Wolfsgruber* 1880 wiederholt worden sind; da er aber bereits von *Amort* schlagend widerlegt war, so brauchten *Silbert, Ullmann* u. a. nur zu wiederholen, was *Amort* bereits gesagt hatte. Dass *Nikolaus von Cusa,* der nachweislich der Imitatio vieles dankt, dort, wo er den Meister *Eckehart* rühmend erwähnt, neben ihm *abbatem Vercellensem* anführt (Apolog. doct. ignor. fol. 37), ist nicht wichtig genug, um die Gegengründe, unter denen die vielen Germanismen der Schrift nicht die unwichtigsten sind, zu schwächen. *Denifle* hat überdies (Ztschr. für kathol. Theol., Bd. VI u. VII), die Existenz des *Gersen* höchst zweifelhaft gemacht. Bis auf weiteres scheint trotz *Denifles* Bedenken auch gegen diese Annahme *Thomas* als der Verfasser der vier Traktate der Schrift gelten zu dürfen, die nächst der Bibel am häufigsten gedruckt sein möchte. Mit allen Übersetzungen soll es gegen zweitausend, darunter allein tausend französische Ausgaben geben. Schon dieser Umstand übrigens zeigt an, dass das Werk nicht als ein wissenschaftliches beurteilt werden darf, sondern ein grösseres Publikum hat, als das, welches sich mit Wissenschaft zu thun macht. Darum ist es auch ein unglücklicher Einfall, die Nachfolge Christi mit der deutschen Theologie zu vergleichen; damit schadet man beiden Schriften, die jede in ihrer Art so bewundernswert sind. Die Nachfolge Christi will nur ein Andachtsbuch sein, und ist als solches vortrefflich, vielleicht unübertroffen. Dass die Jesuiten vor allen es in Aufnahme gebracht

haben, hat in den Augen beschränkter Jesuitenfeinde ihm geschadet. Interessant ist, wenn man dieses Buch mit paränetischen Schriften z. B. des *Bonaventura* oder *Gerson* vergleicht, zu sehen, wie sehr hier die Lehren zurücktreten, welche der spätere Protestantismus verwarf, z. B. der Mariendienst.

§ 232.

Bedeutung der deutschen Kirchenreformatoren für die Geschichte der Philosophie.

Chr. Sigwart, Ulrich Zwingli, Stuttgart 1855. *R. Christoffel*, Huldreich Zwingli, Leben und auserwählte Schriften, Elberfeld 1857. *I. M. Usteri*, Zwingli und Erasmus, Zürich 1885, und in den Theol. Studien und Kritiken, 1885 u. 1886. — *C. Schmidt*, Philipp Melanchthon, Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1869. *Arthur Richter*, Melanchthons Verdienste um den philosophischen Unterricht, Leipzig 1870.

1. Die Thatsache, dass gerade die beiden unter den Glaubensreinigern, die Vorliebe für die Philosophie hatten, ja die von ihr eigentlich nur zufällig zur theologischen Wirksamkeit abgelenkt wurden, keine oder nur eine mittelbar fördernde Wirkung auf die Philosophie geäussert haben, während *Luther*, der Feind der Philosophie, einer Richtung in ihr, wenn auch nicht den ersten Impuls gegeben, so doch eine Eigentümlichkeit eingeprägt hat, die bis heute dauert, verliert viel ihres Befremdenden, wenn man bedenkt, dass die Philosophie, die jenen beiden als die höchste galt, die der Renaissance war. Bei ihrer Betrachtung (s. § 235) wird sich zeigen, dass diese, weil ein missverstandenes Zeitbedürfnis ihr den Ursprung gab, zwar nicht zusammenfällt, aber doch Verwandtschaft bekommt mit der ihre Zeit und deren Aufgaben gar nicht verstehenden Reaktion, und eben deswegen, wenn auch nicht wie diese absolut, so doch relativ unfruchtbar bleiben muss.

2. Der grosse Schweizer Reformator *Ulrich Zwingli* (1. Jan. 1484—11. Okt. 1531) wird nicht, wie sein grösserer Thüringer Altersgenosse, aus der bisher mit Eifer verteidigten römisch-katholischen Weltanschauung herausgetrieben, weil sein tiefes Sündenbewusstsein ihn darin trostlose Werkheiligkeit sehen lässt, sondern zeigt eine ganz andere innere Entwicklung. Den zu keiner Zeit eifrigen Katholiken erweckt überhaupt zum Interesse für die Theologie der Nachweis *Wyttenbachs*, dass die Römischen die Bibelsprüche verfälscht haben. Der Eindruck, den dies auf ihn macht, ist freilich so mächtig, dass der bisher gehegte Lebensplan, der Förderung des Humanismus zu leben, der praktischen Wirksamkeit in der Kirche, namentlich der Verkündigung der Bibellehre geopfert wird. Ebenso hat er nie die Anklagen des strafenden Gewissens so wuchtig empfunden, dass vor dem

Entsetzen über die eigene innere Verderbnis die einzelnen Ausserungen dieser Verderbnis und der Unterschied zwischen ihnen als unerheblich erscheint. Bei dem strengen Sittenprediger in Glarus und Zürich fühlt man es immer durch, dass was ihn vor allem dazu machte, der Ingrimm war, mit dem der Patriot den Eigennutz der Reisläufer in seinem Vaterlande wahrnahm. Endlich war der Versuch, auch ihn zu dem Schritte zu verleiten, den *Luther* aus eigenem Antriebe gethan hatte, durch das Ordenskleid der Welt zu entsagen, bei ihm fehlgeschlagen; und darum behält er stets für ihre Verhältnisse Sinn und für ihre Weisheit offenes Ohr. Welcher Form aber der dermaligen Weltweisheit er Gehör zu geben habe, darüber konnte in diesem Falle kaum ein Zweifel stattfinden. Schon der Humanismus, welchem *Zwingli* früh gewonnen war, musste, wie er selbst eine Erscheinung der Renaissance war, ihn empfänglich machen für eine Philosophie, die demselben Erscheinungskreise angehörte; und so war die Philosophie, die er in Wien eifrig studierte, wahrscheinlich der von Florenz ausgehende Platonismus. Sicherer werden die Vermutungen hinsichtlich der Folgezeit: *Wyttenbach,* dessen Einfluss auf *Zwingli* so entscheidend wird, war aus Tübingen nach Basel gekommen, hatte also Jahre lang württembergische Luft geatmet, und mit ihr die Ideen aufgenommen, die der Freund des *Marsilius* und des *Pico, Reuchlin,* in seinem Vaterlande verbreitet hatte. Bedenkt man endlich, dass *Zwingli* später einmal selbst Italien besucht, und dass die Werke *Picos* zwar nicht in Basel, aber längst in Venedig gedruckt waren, so kann man sich nicht über die Thatsache wundern, die namentlich durch *Sigwart* fest steht, dass in seinen Schriften Sätze vorkommen, deren wörtliche Übereinstimmung mit *Picos* Rede von der Würde des Menschen eine direkte Entlehnung beweist. Nur das mystische Element, das *Zwingli* ganz fremd ist, wird von ihm, wo es bei *Pico* hervortritt, ganz ignoriert.

3. Wie *Zwingli* geht auch *Philippus Melanchthon* (*Philipp Schwarzerd,* 16. Febr. 1497—19. April 1560) vom Humanismus aus; und noch als Magister in Tübingen sieht er es als höchste Lebensaufgabe an, den grössten aller Philosophen, den *Aristoteles,* in einem korrekten griechischen Text der Welt vorzulegen, damit diese ihn kennen lerne, wie er wirklich gelehrt hat, nicht von den Scholastikern entstellt ist. Man sieht, der junge Gelehrte stellt sich auf die Seite der Paduanischen Hellenisten im Gegensatz zu den Arabisten (s. § 238, 1). Die imponierende Persönlichkeit *Luthers* bringt den zum Wittenberger Professor Ernannten dahin, seine Bewunderung für den von jenem detestierten *Aristoteles* zu mässigen; später gelingt es ihm, *Luther* besonders hinsichtlich der Logik, aber auch sonst milder zu stimmen; und da ist der Eifer, mit dem *Luther* fordert, dass *Aristoteles* gelehrt

werde, aber „ohne Comment", ein Beweis, wie der Meister *Philippus* ihn von der arabistischen Fassung des *Aristoteles*, die er bisher allein gekannt hatte, zur hellenistischen übergeführt hat. Wo *Melanchthons* grossartige Wirksamkeit für Volksbildung beginnt, die ihm den Ehrennamen des *praeceptor Germaniae* eingetragen hat, da findet man ihn wieder als Bewunderer des *Aristoteles*. Niemand aber wird es einfallen, ihn deshalb etwa den deutschen Philosophen zu nennen; denn der Kirchen- und Schulmann bildet in ihm stets das vorwiegende Moment. Weil es zum Heile der evangelischen Kirche und Schule dient, deshalb soll Dialektik, Physik und Ethik gelehrt werden, und sollen sie so gelehrt werden, dass sie dem künftigen Prediger die rechte Vorbildung geben. An diese denkt er, wenn er seine Kompendien schreibt, in denen die Lehre des *Aristoteles* vorgetragen wird, so aber, dass mit ihr die Schöpfung aus Nichts vereinbar bleibt u. dgl. Die Dialektik, die in dreifacher Redaktion existiert (Compendiaria dialectices ratio, Dialectices libri quatuor, Erotemata dialectices) schliesst sich zwar an die Einleitung des *Porphyrius* und das Organon des *Aristoteles* an, entlehnt aber auch einiges dem von *Melanchthon* sehr verehrten *Agricola* (s. § 239, 2), dessen postume Schrift de inventione dialectica vieles enthält, was man später für Erfindung des *Ramus* (s. § 239, 3) gehalten hat. Die Physik, bei deren Abfassung er sich der Hilfe des *Paulus Eberus* bedient hat, stellt den Gegenständen, mit deren Betrachtung die Physik des *Aristoteles* beginnt, die Lehre von Gott und die Beweise seines Daseins voran, und fügt den peripatetischen Lehren hinzu, dass alle Dinge um des Menschen, der Mensch selbst aber um der Ehre Gottes willen da sei, welche Ehre im Erkanntwerden bestehe. Das Schlusskapitel der Aristotelischen Physik ist in einer eigenen Schrift (de anima) behandelt. Was die Ethik betrifft, so gehören hierher: in Ethica Aristotelis commentarius, Philosophiae moralis epitome, Ethicae doctrinae elementa, Commentarii in aliquot Ethices libros Aristotelis. Die Aufgabe, die *Melanchthon* sich hier stellt, ist, zu zeigen, dass *Aristoteles* seine Vorschriften aus dem natürlichen Rechte schöpfe, dieses aber, als der ungeschriebene Teil des göttlichen Gesetzes, unmöglich mit dem geschriebenen streiten könne, und eben darum das natürliche Recht wie im *Aristoteles*, so auch im Dekalog zu finden sei. — Die Bedeutung *Melanchthons* für die Philosophie ist vortrefflich in der unten genannten Schrift von *Arthur Richter* charakterisiert, wenn er ihn als Gelehrten (d. h. nicht als Philosophen) philosophieren, und grosse Verdienste um ihren Unterricht (d. h. nicht um ihren Fortschritt) haben lässt. Nur im Natur- und Staatsrecht (s. § 252, 2) lässt sich mehr zugestehen, weil der Umstand, dass theoretisch und praktisch gebildete Juristen sich ihm anschlossen, die weil er dem

kanonischen Rechte die Bibellehre substituierte, durch ihn von der abergläubischen Verehrung des ersteren befreit wurden, ihn wenigstens mittelbar dazu mitwirken lassen, dass die Rechtsphilosophie die Phasen der Entwicklung durchläuft, die weiter unten (§ 253—266) dargestellt werden.

§ 233.

Übergang zum Höhenpunkte der Mystik.

J. Köstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften, Elberfeld 1875. *H. Hering*, Die Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie, Leipzig 1879. *Fr. Nitzsch*, Luther und Aristoteles, Kiel 1883. *F. Rohlow*, Luthers Stellung zur Philos., Berlin 1891. — *Th. Wald*, De vita scriptis et systemate mystico Seb. Franci diss., Erlang. 1793, 4. Dazu als Ergänzungen: *am Ende*, Kleine Nachlese und Fortgesetzte kleine Nachlese zu den vielen unvollständigen Nachrichten von S. F. Leben und Schriften, Nürnb. 1796, 1798, 4. *Herm. Bischof*, Sebastian Franck und die deutsche Geschichtsschreibung (gekrönte Preisschrift), Tübingen 1857. *C. A. Hase*, Sebastian Franck von Wörd, der Schwarmgeist, Leipz. 1869. *A. Feldner*, Die Ansichten Sebastian Francks von Wörd nach ihrem Ursprunge und Zusammenhange, Berlin 1872. *Alfr. Hegler*, Geist und Schrift bei S. Franck, Freiburg 1892. *Edw. Tausch*, Sebastian Franck von Donauwötrth und seine Lehren, Halle 1893. — *Jul. Otto Opel*, Valentin Weigel, ein Beitrag zur Literatur- u. Kulturgeschichte des 17. Jahrh., Leipz. 1864. *Aug. Israel*, V. Weigels Leben und Schriften, Zschoppau 1888, 1889.

1. In jeder Beziehung anders gestaltet sich die Sache bei Dr. *Martin Luther* (10. Nvbr. 1483—18. Febr. 1546). Mit der Leidenschaft, mit der er alles angreift, und die dazu beigetragen hat, ihn zu der Grössten einen zu machen, wirft er sich auf das philosophische, dann auf das theologische Studium, was damals namentlich in Erfurt so viel hiess als: er wird Aristoteliker im Sinne des späteren Nominalismus (§ 215). Die Grade des Baccalaureus und Magister, die Würde des Sententiarius, sie beweisen, dass sein Studium nicht fruchtlos war, erklären aber auch den späteren Hass des durch gründliche Erfahrung Gewitzigten namentlich gegen die „Kommente", d. h. gegen die Ausleger, welche den Aristoteles zum Werkzeug des römischen Dogmas gemacht hatten. Mehr noch als diese Erfahrung unterscheidet ihn von den beiden im vorigen § Genannten der tief mystische Zug, der jenen beiden ganz abgeht. Es ist ein Verdienst des Philosophen *Chr. Herm. Weisse*, auf diese Mystik in *Luther* wieder aufmerksam gemacht und betont zu haben, dass der so viel verketzerte *Osiander Luther* selbst näher stand als seine Ankläger. Weder von der vorscholastischen, noch von der scholastischen, noch endlich von der Mystik der Übergangszeit bleibt er unberührt. Er ist ein Lobpreiser des Areopagiten und eifriger Leser des h. *Bernard* und *Gersons*. Die spekulative (ober- und mittelrheinische) Richtung fesselt den Verehrer *Taulers* und späteren Herausgeber der deutschen Theologie schon früh; zugleich lernt er in *Staupitz*

einen würdigen Repräsentanten der praktischen (niederrheinischen) Mystik kennen und lieben. War nun, wie oben gezeigt, die Mystik eine nicht durch Missverständnis getrübte, sondern ganz richtig verstandene Forderung der Zeit, so bringt dies schon ihn gegenüber den beiden anderen in die vorteilhafte Stellung dessen, der mit dem der Zukunft entgegenführenden Strome schwimmt. Er ist aber nicht eine Natur, die sich nur tragen lässt; vielmehr erhält der Zug der Geister, dem er sich hingiebt, durch ihn eine eigentümliche Modifikation. Seine grosse Mission (s. weiter unten § 261), zu zeigen, wie der Einzelne in sich den Gang zu wiederholen hat, welchen die Kirche von der Heilsverkündigung zur Heilslehre, von dieser zur Lehrbegründung (§ 151) gegangen ist, fordert, dass er, das so gewonnene Resultat auflösend, alle diese Stadien (natürlich in umgekehrter Reihe) durchlaufe. So wird er zuerst irre an dem, was die Magister der Kirche gesagt hatten, und geht zurück zu den Vätern derselben, zum reinen Augustinismus; aber auch dabei bleibt er nicht: den Augustinismus verdrängt der reine Paulinismus, d. h. er stellt sich auf den Punkt, wo es nichts gab als das ursprüngliche Evangelium, kein δόγμα, nur ein κήρυγμα. Diese drei Stadien, die mit den drei Worten römisch, kirchlich, evangelisch (apostolisch) bezeichnet werden können, spiegeln sich nun auch in seiner Mystik. War diese zunächst eine gewesen wie die des Meister *Eckehart*, der noch an einen Kommentar über die Sentenzen denken konnte, so verliert sie doch bald diesen magistralen, auf Gelehrte berechneten Charakter, und geht dazu über, solchen zugänglich zu werden, die von jeder scholastischen oder patristischen Tradition unberührt blieben, ganz ausserhalb der römisch-katholischen Kirche stehen. Diese Entwicklung in allen, darum auch den mystischen Anschauungen *Luthers* ist deshalb gleichsam ein Filtrum geworden, durch welches die Mystik, von allen verunreinigenden Elementen der Vergangenheit befreit, der Folgezeit überliefert wird. In dieser geläuterten Form werden die in *Luthers* Schriften enthaltenen mystischen Gedanken zu einer fruchtbaren Saat; und wenn von seinem treuen Genossen gesagt wurde, er habe wohl ein praeceptor Germaniae, nimmermehr aber ein philosophus teutonicus werden können, so wird es *Luther* zugestanden werden müssen, dass wenn er selbst es gleich verschmäht hat einer zu werden, so doch er einen erweckt hat, dem dieser Name mit Recht beigelegt worden ist (s. § 234).

2. Einer der ersten, der zeigt, welch eine fruchtbare Saat die mystischen Lehren *Luthers* enthalten, ist *Schwenkfeld;* und vielleicht war es das Gefühl, dass dieser wirkliche Konsequenzen der eigenen Lehre aussprach, das *Luther* mit solcher Härte über den edlen Mann urteilen liess. Im Wohnsitz seiner Väter zu Ossig im Jahre 1489 geboren,

war *Caspar Schwenkfeld* von Ossig (Ossing) im Jahre 1519 für die Neuerungen *Luthers* gewonnen. Sein ernster Sinn und reiner Eifer für Wahrheit liess ihn nicht dabei stehen bleiben. Er konnte, um seine eigenen Worte zu brauchen, nicht bloss nach-, er musste fortfahren, und das Sehen durch fremde Augen hat er Zeitlebens verachtet und getadelt. Im Jahre 1527 erliess er von Liegnitz aus, wo er ein Herzogliches Amt bekleidete, seinen „Sendbrief an alle christgläubige Menschen vom Grund und Ursache des Irrtums im Artikel vom Sakrament des Nachtmahls", in dem er gegen die fleischliche Auffassung der Sakramente durch Katholiken und Lutheraner, ebenso aber auch gegen die *Zwinglis* und der Taufgläubigen polemisiert, und seine Lehre, die er als die wahre Mitte zwischen jenen vier Sekten bezeichnet, entwickelt. Es ist dieselbe, der er sein ganzes Leben hindurch treu geblieben ist, und die er (indem er in den Worten: Das ist mein Leib, „Das" als Prädikat des Satzes nimmt) auch als die allein exegetisch haltbare bezeichnet, dass sich an das Geniessen Christi, der geistigen Nahrung, durch Glauben und Hingabe, auf das Geheiss Christi die äussere Handlung schliessen müsse, in der sein Gedächtnis gefeiert und sein Tod verkündigt werde. Die Verfolgungen der Lutheraner, die er sich dadurch auf den Hals zog, zwangen ihn schon im folgenden Jahr, sein Vaterland zu verlassen; und er ist von da an von Ort zu Ort gezogen, hat verborgen besonders in Schwaben und am Rhein gelebt, und ist im Jahre 1561 in Ulm gestorben. Dass *Schwenkfeld* in allen seinen Streitschriften, in die der eigentlich friedfertige Mann hineingezogen wird, immer auf das Sakrament zurückkommt, hat seinen Grund darin, dass er in der Lutherischen Sakramentenlehre den Kulminationspunkt der Richtung sieht, die er als fleischliche an den Lutherischen tadelt. Was er nämlich immer und immer ihnen vorwirft ist, dass sie das Ewige und Innere mit dem Zeitlichen und Äusseren verwechseln, und eben darum an die Stelle des wahren, allein seligmachenden Glaubens den historischen oder Vernunft-Glauben setzen. Was von dem ewigen Worte Gottes, das in Christus Fleisch geworden ist, und als verklärter Mensch zur Rechten Gottes sitzt, vollständig richtig ist, das beziehen sie auf das geschriebene Bibelwort, ja auf das Wort, das auf der Kanzel aus dem Munde ihrer Pastoren geht: in ihm allein soll das Heil liegen. Was von dem verklärten Christus ganz richtig ist, dass der Genuss seines verklärten Fleisches und Blutes als alleinige Nahrung den Gläubigen Vergebung der Sünden gewähre, das beziehen sie auf den leiblichen Genuss des Brotes und Weines, und behaupten, dass dadurch Christus sich sogar mit dem Ungläubigen verbinde. An die Stelle der *ecclesia interna,* ausser der es allerdings kein Heil giebt, haben sie ihre nur zu verderbte *ecclesia externa* ohne Bann und Kirchen-

zucht, ohne Wiedergeburt und Heiligung gestellt, und beschwichtigen die Gewissen, anstatt sie zu schärfen. Immer mehr werde von ihnen, sagt er, der Ruhm und die Ehre Christi verkürzt, seine Wirksamkeit an ihre Predigt gebunden, endlich ihre Pastoren zu denen gemacht, welche die Vergebung gewähren, statt dass ihr Beruf nur sei, Zeugnis abzulegen für dieselbe. Von Sammlungen der Werke *Schwenkfelds* kenne ich: Epistolar des Edlen von Gott hochbegnadigten Herrn Caspar Schwenkfelds von Ossing aus den Schlesien u. s. w., der erste Teil 1566 (s. l., vielleicht Strassburg, Fol.), welcher hundert in den Jahren 1531—33 geschriebene Briefe enthält. Der andere Teil, 1570, (s. l., ebendaselbst) enthält zuerst vier Sendbriefe an alle christgläubigen Menschen, dann achtundfünfzig Briefe an bestimmte Personen, die das erste von den vier Büchern bilden, in welche dieser zweite Teil zerfallen sollte. Nur noch eins dieser Bücher wird als erschienen aufgeführt. — Zu dieser Sammlung kommt der erste (allein erschienene) Teil der christlichen orthodoxischen Bücher und Schriften des Edlen u. s. w. 1564, Fol. (s. l.). Darin sind enthalten dreiundzwanzig Aufsätze: Bekenntnis vom Jahre 1547, Rechenschaft von C. S's. Vokation, Sendbrief von der heil. Dreieinigkeit 1544, Ermahnung zum wahren Erkenntnis Christi, die (grosse) Konfession in drei Teilen, vom Evangelio, von Sünd und Gnad Adam und Christus, Sendbrief von der Justifikation, von der göttlichen Kindschaft, klare Zeugnisse ausser dem N. T. für Christum, Sendbrief von seligmachender Erkenntnis Christi, Summarium von zweierlei Ständen, drei christliche Sendbriefe, vom ewigen Leben Gottes, Katechismus vom Worte des Kreuzes, deutsche Theologie für Laien, von dreierlei Leben der Menschen 1545, vom christlichen Streit, Summarium vom Streit und Gewissen, von himmlischer Arzenei, vom Christenmenschen, vom Artikel der Vergebung der Sünden, ein Bedenken von der Freiheit des Glaubens, kurzes Bekenntnis von Christus. — Ausserdem kenne ich von einzeln gedruckten Schriften: vom Gebet 1547, vom Lehramt des N. T. 1555, Fragen der christlichen Kirche, Ablehnung von Dr. Luthers Malediction 1555, zwei Verantwortungen gegen Melanchthon, kurze Ablehnung der Calumnien des Simon Musaeus 1556. Schon im J. 1556 sagt *Schwenkfeld* in seiner zweiten Verantwortung gegen *Melanchthon*, er habe mehr als fünfzig Büchlein geschrieben. Er giebt einige von ihnen an; die meisten sind solche, die hier angeführt worden sind, einiger aber habe ich nicht habhaft werden können. Die Wolfenbüttler Bibliothek besitzt noch viel Handschriftliches von *Schwenkfeld;* anderes ist in Breslau.

3. In mehr als einer Beziehung gesellt sich zu *Schwenkfeld* der Donauwörther *Sebastian Franck.* Geboren im Jahre 1499, ist er in Ingolstadt 1515—1518 in die humanistischen Studien der Zeit ein-

geführt worden; er wurde jedoch sehr frühe von *Luther* angeregt, dessen zur „Türkenchronik" geschriebene Vorrede *Franck* mit jener zugleich verdeutschte. In Nürnberg, wo er einige Jahre gelebt hat, trat er in näheren Verkehr mit *Schwenkfeld* und *Melchior Hofmann*, die vielleicht die erste Veranlassung wurden, dass er sich an der Hand der *Tauler*schen Schriften und der Deutschen Theologie ganz der Mystik hingab. Nach Anfeindungen aller Art, die den durch Gelehrsamkeit, Tiefsinn, vaterländische Gesinnung Ausgezeichneten aus Nürnberg, Strassburg, Ulm, Esslingen vertrieben, ist er im Jahre 1542 in Basel gestorben. Dass *K. Hagen*, der bis jetzt allein sich mit seiner philosophischen Bedeutung eingehend beschäftigt hat, ihn den Vorläufer der neueren Philosophie nennt, mag zu viel sein, ist aber sicherlich mehr berechtigt, als dass Darstellungen der Kirchengeschichte und Geschichte der Philosophie nicht einmal seinen Namen erwähnen. Die wegwerfende Weise, in der *Melanchthon*, die Bitterkeit, mit der *Luther*, der seine Bedeutung viel mehr anerkennt, von ihm sprechen, der Umstand, dass sogar *Schwenkfeld* sich von ihm lossagt, weil seine Frömmigkeit zu spiritualistisch und separatistisch ist, vor allem aber der, dass die, welche seine Schriften ausgebeutet, ja geplündert haben, ihn nie nennen: alles dies hat bewirkt, dass die Aufmerksamkeit von ihm abgelenkt wurde und seine Schriften allmählich verschwanden. Dies gilt sogar von den Werken, die wie ihre wiederholten Drucke und Nachdrucke beweisen, grossen Anklang gefunden haben, den beiden historischen, Geschichtsbibel (*Chronica*, Zeitbuch) und deutsche Chronik (*Germaniae Chronicon*), und dem geographischen, Weltbuch (*Cosmographia*); noch viel mehr von den übrigen, deren Leserkreis nie so gross gewesen war. Die vollständigste Liste der *Franck*schen Schriften giebt *Nopitsch* in seiner Fortsetzung des *Will*schen Nürnberger Gelehrten-Lexikons, p. 347—355. Eine Monographie, welche ihn als Philosophen so eingehend und gerecht würdigte, wie *Bischofs* Preisschrift den Historiker, fehlt uns noch. Die hier folgenden Sätze sind den beiden Schriften entnommen, die in Ulm von *Varnier* (also nicht vor dem Jahre 1536) gedruckt sind: vom Baum des Wissens Gut und Bös (soll seiner deutschen Übersetzung von *Moria Erasmi* angehängt sein). Von meinem Abdruck dieser Übersetzung (1696) ist dies falsch. Das derselben angehängte „Lob der heiligen Thorheit" citiert den „Baum des Wissens Gutes und Böses", ist aber nicht damit eins. Ich kenne die Schrift nur in der lateinischen Übersetzung als *de arbore scientiae boni et mali aut. Augustino Eleutherio, Mülhusii per Petr. Fabrum*, 1561. Etwàs später erschien, ohne Jahreszahl gedruckt, *Paradoxa*, von denen die zweite Auflage 1542 erschienen ist. — *Paradoxa* oder „Wunderreden" nennt *Franck* die zweihundertundachtzig

Sätze, in denen er seine Lehre vorträgt, weil alles, was vor Gott und bei den Gotteskindern wahr und natürlich, der Welt als Irrtum oder als seltsamer Rätselspruch erscheinen muss, da sie Gott als den Teufel, den Teufel als Gott ansieht, Glauben für Ketzerei, Ketzerei für Glauben hält, so dass man nur das Widerspiel von dem zu nehmen braucht, was in der Welt gilt, um das Rechte zu haben. Nach der wahren Philosophie der Kinder Gottes ist Gott, wie schon sein Name andeutet, das höchste, ja das allein Gute, das nur von ihm selbst erkannt wird, dem Niemand schaden noch dienen kann, weil er der sich selbst ganz genügende ist, der „affektlos, willlos, personlos" durch sein ewiges Wort oder *Fiat*, d. h. durch Weisheit und Geist die Dinge nicht zu irgend einer Zeit schuf, sondern ewig schafft und erhält. Die Dinge sind, da sie aus Nichts geschaffen werden, wenn von dem abgesehen wird, was Gott in sie legt, d. h. dem Göttlichen in ihnen, nichts; darum ist Gott in allen als „freifolgende Kraft", die in jedem ist, was es ist oder als sein Ist, also im Metall als Glanz, im Vogel als Flug und Gesang, im Menschen durch das, wodurch er Mensch ist, als Wille. Während nämlich der Vogel nicht sowohl fliegt und singt, als vielmehr geflogen und gesungen wird, ist das Wollen und Wählen des Menschen eigenes Thun. Hierin lässt ihn Gott ganz frei, zwingt ihn gar nicht; und so gebunden auch der Mensch ist in seinem Wirken, indem nur das geschieht, was geschehen soll, so ungebunden ist er in seinem Wählen oder Wollen. Wählt der Mensch, sich Gott hinzugeben, auf alles Anderswollen zu verzichten, so will Gott in ihm sich selber; wählt der Mensch das Gegenteil, will also sein selbst sein, so ist es wiederum Gott, der in den Verkehrten verkehrt ist, durch den er oder der in ihm will. Obgleich nun dieses letztere Wollen im Menschen ein Übelthun oder Sünde ist, so wirkt doch oder thut Gott keine Sünde. Gott kann nämlich alles thun, nur eines nicht: nichts thun. Der Mensch aber, indem er sich selbst will, will, da er ja ausser Gott nichts ist, eben nichts; Gott aber, indem er dies zulässt (will), will, da die Sünde zur Strafe der Sünder dient, nicht nichts, sondern etwas, ist also so wenig Schuld an der Sünde, wie die Blume daran, dass die Spinne zu Gift macht, was die Biene zu Honig. So gross darum für den Menschen der Unterschied ist, wenn er so oder anders wählt, so berührt dieser Unterschied Gott durchaus nicht; und wenn der Sünder den Zorn Gottes erfährt, so geht es ihm wie dem, der gegen einen Fels rennt und nun den Stoss desselben empfindet, obgleich der Fels gar nicht stösst. Der Mensch hat also die Wahl, ob er sich die Erfahrung und Erkenntnis aneignen will, wie es ist, wenn er ohne Gottes zu gedenken sich selbst lebt (verbotener Baum), oder ob er erleben will, wie es ist, wenn er sich selber verleugnet und Gott in sich leben

lässt (Baum des Lebens). Hat, nicht hatte. Denn wie der zeitlose Gott überhaupt alles zeitlos, ewig thut, wie er jeden von uns zeitlos (von Ewigkeit her) geschaffen hat, und unser ganzes Leben als eine Gegenwart überschaut, obgleich es uns so deucht, als wenn wir zu einer Zeit leben, zu einer andern sterben, so ist auch die Geschichte Adams die ewige Geschichte des Menschen, d. h. aller Menschen; denn alle Menschen sind ein Mensch. In dem, darum in jedem Menschen sind zwei, Mensch und Gegenmensch, zu unterscheiden, die Fleisch und Geist, Adam und Christus, Schlangensamen und Weibessamen, alter oder äusserlicher und neuer oder innerer Mensch genannt werden. Welchem von beiden einer sich hingiebt und welchen von beiden er in sich leben lassen will, danach wird er benannt und danach steht er vor Gott. Dem Geistlichen schaden darum die Sünden seines äusseren Menschen nicht, dem Fleischlichen aber hilft es nicht, dass „Fünklein" und Gewissen ihn zum Guten mahnen. Dabei ist, weil dies ewig stattfindet, nicht an eine einmalige unwiderrufliche Entscheidung zu denken: in jedem Augenblick ist der Übergang aus dem Fleischlich- zum Geistlichgesinntsein möglich; freilich auch das Umgekehrte, denn nur kurze Zeit liegt zwischen dem Moment, wo Christus Petrum selig preist und wo er ihn Satan nennt. Da Adam und Christus in jedem Menschen sich finden, so ist es erklärlich, dass Christen statuiert werden vor der Erscheinung Jesu Christi. Dass jeder Mensch ein unsichtbarer Christ, dass Gott auch der Heiden Gott, dass *Sokrates* neben Christus stehe, dass Altes und Neues Testament im Geiste eines u. s. w., das sind stets wiederkehrende Sätze bei *Franck*. Eben deshalb rügt er es als einen gefährlichen Irrtum, dass man das Erlösungswerk erst vor anderthalb Jahrtausenden begonnen erachtet: schon in *Abel* ward das Lamm erwürgt, und *Abraham* hat den Tag Christi gesehen. Nur kund gethan, was ewig war, nicht neues gebracht hat uns Jesus Christus; gegeben hat er uns den Reichtum nur insofern, als er uns offenbart hat, dass wir ihn längst besassen. Seit der Erscheinung Christi wird, was vorher nur ein *Abraham*, ein *Hermes Trismegistus* u. a. wussten, aller Welt gepredigt. Man muss sich aber hüten, in der „Historie", die uns verkündigt wird, oder überhaupt in dem Buchstaben mehr zu sehen, als bloss ein Mittel des Bekanntmachens oder „die Figur". Man muss nie vergessen, dass die „Histori" von Adam und Christus nicht Adam und Christus ist. Zu der Figur oder äusseren Einkleidung, an der an sich gar nichts liegt, die nur Wert hat, sofern sie den Zweck erreicht, rechnet *Franck* alles Geschichtliche in der Schrift, sowie alle Kultushandlungen. Er wird nicht müde einzuschärfen, dass alle Sekten und alle Ungerechtigkeit durch die h. Schrift beschönigt werden können, die nicht selbst Gottes Wort oder das Wort des Lebens

sei, sondern nur Schatten und Bild desselben, des Geistes, welcher lebendig macht. Wie überhaupt alles in seiner Natur, der Fisch im Wasser geehrt sein will, so Gott der Geist im Geiste; vor dem Pfingstfest giebt es keinen Christen. Verkennt man dieses, so verwandelt man den seligmachenden Glauben, der ein Inwohnen Christi in uns ist, in ein Jasagen zu einer blossen Historie von einem Christus ausser uns. Ein solcher ist uns zu gar nichts nütze; denn statt unser kann er nicht leiden. Anders der Christus, der ewig Mensch war und ist, ewig, darum auch in uns, so wir ihn aufnehmen, essen und trinken, leidet und stirbt. In dem gelassenen Anziehen Christi besteht der Glaube, der allein und ohne alle Werke uns selig macht, freilich Früchte der Heiligung trägt und durch sie bezeugt wird. Der Glaube, das Einssein mit Gott, geht der Liebe, die auf die Nächsten geht, so vor, wie die erste Tafel Mosis der zweiten. Er besteht darin, dass der Mensch sich selber als seinem ärgsten Feinde abstirbt und mit Gott eins wird, womit er nicht Gott dient, sondern sich selber. Wer dies nicht sowohl thut, als im stille haltenden Sabbath erleidet, ist ein Christ, hätte er auch Christi Namen niemals vernommen, und gehört zur heiligen Kirche, die etwas ganz anderes ist als ein sichtbarer Dom: die unsichtbare Gemeinde der Kinder Gottes. Wenn diesen und dem ewigen, in ihre Herzen geschriebenen Evangelium nachgesagt wird, dass sie Aufruhr anrichten, so ist es der Aufruhr, den die Sonne unter den Fledermäusen hervorruft. Der Glaube aber und die Theologie der Gotteskinder ist nicht eine von Menschen zu lehrende Kunst, er ist Erfahrung.

4. Ein Geistesverwandter *Schwenkfelds* und mehr noch *Francks* ist *Valentin Weigel.* Geboren 1533 in Hayn (jetzt Grossenhain), bei Dresden (daher *Haynensis* und *Hainensis)* hat er seinen Schulkursus in Meissen (1554) absolviert, dann dreizehn Jahre in Leipzig, später auch in Wittenberg studiert, im Jahre 1567 das Pfarramt in Zschoppau angetreten und diesem bis an seinen, am 10. Juni 1588 erfolgten Tod geliebt und geachtet vorgestanden. Allen Anfeindungen der Orthodoxen ist er dadurch entgangen, dass er die Konkordienformel unterschrieb und seine mystischen Lehren nur vor Vertrauten entwickelte oder nur für sie niederschrieb. Von dem, was er selbst drucken liess, ist nur eine Leichenrede bekannt geworden, die in der unten genannten wertvollen *Opel*schen Monographie abgedruckt ist. Sein Amtsbruder und Nachfolger *Bened. Biedermann* und sein Kantor *Weickert* haben wohl zuerst für die Verbreitung seiner Lehren gesorgt, nicht ohne vom Eigenen hinzuzuthun. In der langen Zeit, dass die Werke *Weigels* nur handschriftlich zirkulierten, scheinen einige untergeschoben zu sein, die, als der Druck begann, als seine gelten mussten. Dies gilt nicht

nur von der Theologia Weigeliana, die, wie aus der Vorrede hervorgeht, nach *Weigels* Tode geschrieben ist, sondern *Opel* hat wahrscheinlich gemacht, dass alle die Schriften unecht sind, in denen der Apokalyptiker *Lautensack* gerühmt wird, weil er die Offenbarung für das wichtigste Buch der h. Schrift erklärt, zugleich aber betont habe, dass man nicht Offenbarung Johannis, sondern Jesu Christi sagen müsse, weil Christus ihr alleiniger Inhalt. Die ersten Schriften *Weigels*, welche gedruckt erschienen und unzweifelhaft echt sind, gab der Hallische Buchhändler *Krusicke* heraus. So Libellus de vita beata 1609; ein schön Gebetbüchlein 1612; der güldene Griff 1613; vom Ort der Welt 1613; Dialogus de Christianismo 1614. Dann scheint der Verleger die Nennung seines Namens für bedenklich zu halten; denn auf den Titelblättern der folgenden Schriften erscheint der pseudonyme Buchdrucker *Knuber* in Neuenstadt (wahrscheinlich Magdeburg), der nicht nur einige der eben genannten Schriften ab-, sondern auch andere neu druckt, freilich ohne kritische Sichtung. So *Γνῶθι σεαυτόν* (wovon nur der erste Teil echt) 1615, Informatorium 1616, Principal und Haupttractat (schwerlich echt) 1618, Kirchen- oder Hauspostill (kenne ich nicht) 1618, Soli Deo gloria (nicht ohne Einschiebsel) 1618, Libellus disputatorius 1618, kurzer Bericht u. s. w. 1618. — Nur bei der philosophia mystica, einer bei *Jenes* 1618 zur Newstadt gedruckten Sammlung von Schriften des *Paracelsus* und *Weigels*, hat sich in der Appendix der Herausgeber *Bachsmeier* zu erkennen gegeben. Darin von *Weigel:* Kurzer Bericht und Anleitung zur deutschen Theologie, Scholasterium christianum, vom himmlischen Jerusalem, Betrachtung vom Leben Jesu, dass Gott allein gut sei. Ein vollständiges Register aller echten und unechten Schriften *Weigels* geben *Opel* und *Israel*. Die hier mit gesperrter Schrift gedruckten sind bei der jetzt folgenden Darstellung der Weigel'schen Lehre besonders berücksichtigt. Was seine Vorgänger betrifft, so werden von ihm *Osiander* und *Schwenkfeld* indirekt als solche anerkannt, wenn er voraussagt, man werde seine Lehren „Osiandrisch" oder „Schwenkfelderei" nennen. Direkt führt er keinen öfter als Gewährsmann an, als *Paracelsus* (s. § 241); nach ihm die deutsche Theologie, *Tauler* und, obgleich seltener, *Thomas „de" Kempis* (s. § 230, 6, 7). Weniger oft wird *Luther* citiert; unbedingt gelobt werden nur seine frühesten Schriften. *Melanchthon* wird fast verächtlich behandelt: er sei gar kein Theolog, sondern ein Grammatiker, Physiker u. s. w. Nicht genannt, aber oft benutzt wird der Cusaner (s. § 224), keinem aber wird mit mehr Undank gelohnt als *Sebastian Franck,* der nie genannt und doch so oft fast wörtlich ausgeschrieben wird. Der schlechte Ruf, in den *Luthers, Melanchthons,* selbst *Schwenkfelds* harte Urteile den Donauwörther gebracht hatten,

war dem Ruhe liebenden Zschopauer Pfarrer eine Warnung, sich nicht als seinen Verehrer zu verraten. So ist es gekommen, dass *Weigel* von mancher Lehre, die er nur annahm, als Erfinder galt und gilt. Die Hauptpunkte dessen, was ihm als (überkommene oder zuerst gefundene) Wahrheit galt, sind die folgenden:

5. Mit der Schöpfung, die bei dem sich selbst genügenden „dürftlosen“ Gott Folge nicht eines Mangels, sondern lediglich der Güte ist, sind drei Welten (auch wohl Himmel genannt) da: die göttliche (der dritte Himmel, in den die Entrückungen der Kinder Gottes stattfinden), dann, von dieser umfasst, die unsichtbare Welt der Engel (gewöhnlich Himmel genannt), endlich die Erde, welche die Elemente und was daraus ist, kurz alles Sichtbare befasst. Alle drei Welten vereinigen sich im Menschen, dem Mikrokosmus oder der „kleinen Welt“. Sein sterblicher Leib ist aus dem Erdenklos, d. h. dem Extrakt oder der Quintessenz, dem „fünften Wesen“ aller sichtbaren Substanzen gebildet, weswegen er auch alle diese zu seiner Erhaltung in sich wieder aufnimmt, sowohl in der Nahrung als in dem Wahrnehmen durch Sinn und Imagination. Sein Geist, der, obgleich er den Leib überdauert, gleichfalls vergänglich ist und in das „Gestirn“ zurückgeht, ist siderischen Ursprungs und zeigt den Engel im Menschen, da das Gestirn sein Wesen von den Engeln hat. Entsprechend der Erhaltung des Leibes zieht der Geist seine Nahrung aus dem Himmel; sie besteht in Künsten und Wissenschaften, die durch die Vernunft mit Hilfe der Sterne gewonnen werden. Zu Leib und Geist kommt drittens das *spiraculum vitae*, die unsterbliche von Gott eingehauchte Seele, die göttlicher Nahrung, des Sakraments u. s. w. bedarf, und den Verstand, die Kraft der höchsten, intellektuellen oder mentalen Erkenntnis besitzt. Durch die Seele ist der Mensch ein Bildnis Gottes, und erkennt nun, wie als Mikrokosmus die Welt, so auch Gott aus sich selber. Fast in allen seinen Schriften bestreitet *Weigel* die Ansicht, dass das Sehen und Erkennen die Wirkung des „Gegenwurfes“ (Objekts) sei. Vielmehr kommt es vom Auge, wird durch den Gegenstand nur erweckt; daher erkennt und versteht man nur, was man in sich trägt. Dies gilt insbesondere auch von Gott. Im Gegensatz zu den Buchstabentheologen, welche als wenn der Sonnenschein auch den Blinden sehend mache, durch Lehren und Symbole den Menschen das Heil beibringen wollen, ist darauf zu halten, dass *Nosce te ipsum* der heilige Geist ist, der Gott erkennen lässt. In wem das Wort Gottes nicht ist, und wer es nicht in sich selber vernimmt, den wird der Buchstabe, dieser Schatten des ewigen Wortes, nicht belehren, wie denn, dass alle Sekten sich auf den Buchstaben berufen, ihn als „Beidehänder“ beweist. Der wahre Theolog, der Gottweise, forscht in sich, dem Bildnis, nach dem, dess

Bildnis er ist. Da findet er denn, dass in Gott, dem All-Einen, der jede Zweiheit und *alteritas* von sich ausschliesst, kein Unterschied stattfindet zwischen dem, was er ist und was von ihm ausgesagt wird. Darum ist auch das Licht, in welchem er wohnt, lediglich er selbst, und er seine eigene „Wohne". In diesem Insichselbstruhen sucht Gott nur sich selber, geht all sein Begehren auf das, woher er gekommen, d. h. allein auf sich selbst; und er ist in dieser Selbstliebe, die (nur) in ihm keine Sünde ist, der dreieinige Gott. Ihm ist dieses Sich-selber-Wollen der Schlüssel David, mit dem er den verschlossenen Brunnen der Wahrheit und Erkenntnis aufschliesst. Anders bei der zum Bildnis Gottes geschaffenen Kreatur. Als geschaffen ist der Mensch wie jede Kreatur von dem Schöpfer gehalten und „begriffen", hat also wie alles in ihm seine Wohne, und zwar aus Notwendigkeit; denn alles, was aus Gott, ist in Gott und kann ihm nicht entfliehen. Weil aber der Mensch geschaffen ist zum Bildnis Gottes, so ist ihm nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Gnade auch gegeben, in sich selbst zu sein, „Wohne zu haben in ihm selber". Während darum Gott nur eines ist, ist in dem Menschen Zweiheit, *alteritas;* darum ist Gott allein gut, im Menschen aber ist Gutes und Böses. So lange das Böse nur „verborgentlich", das Gute allein „offenbarlich" ist, schadet das nichts und ist keine Sünde da. So war es, so lange Adam (der Mensch) im Paradiese oder vielmehr das Paradies im Menschen war. Das Paradies der Unschuld ist nämlich der Zustand, in dem der Mensch das Wohnen in ihm selber noch nicht sich angeeignet hat, nur Bildnis Gottes sein will, nicht neben Gott, wie ein wirklicher Gott, sich selbst zu seiner alleinigen Wohne verlangt. In diesem Paradiese steht der Versuchbaum neben dem Baume des Lebens. Nehme man immerhin an, dass dieses wirkliche Bäume ausserhalb des ersten Menschen gewesen sind, vergesse man nur darüber nicht die Hauptsache, dass sie auch in Adam waren, weil Adam (d. h. jeder Mensch) sein eigener Versuchbaum ist. Die listige Schlange, die „wiederbiegende" — (der Reflexion?) — welche als Same in dem Menschen vermöge jener Zweiheit liegt, bringt den Menschen (wie schon vor ihm den Lucifer) dazu, den nur für Gott bestimmten Schlüssel David zu brauchen, sich zu sich zu kehren, auf sich zu blicken und damit sich (das Gute und Böse in sich) zu erkennen. Da in dem ersten Sich-Wundern über sich selbst schon die Selbstbewunderung liegt, so hat Adam, indem er die Frucht der Selbsterkenntnis ass, d. h. dieselbe sich aneignete oder „annahm", das bis dahin verborgentliche, und darum unschädliche Böse offenbarlich, und deshalb zum Schaden und zur Sünde gemacht. Er weiss sich jetzt als einen, der wie Gott, also neben Gott in sich wohnt, sich selber lebt. Zwar gelingt es ihm nicht, sich von Gott loszureissen, der nach wie

vor den Adam hält, so dass also die Sünde ein stets vergeblicher „Conat“ ist, von Gott loszukommen. Dennoch ist Adam, indem er sich selber zugefallen ist und sich selbst gefunden hat, dadurch in die Unruhe und Unseligkeit gefallen. Es hat sich nämlich das frühere Verhältnis zwischen Gutem und Bösem umgekehrt: das, was früher verborgentlich war, ist offenbarlich geworden und schadet jetzt, dagegen was früher offenbarlich war, ist verborgentlich geworden und nützt nicht mehr. Man muss nun aber ja nicht glauben, dass das Schicksal Adams, wie die im Buchstaben „ersoffenen“ Aftertheologen meinen, eine längst vergangene Geschichte ist. Vielmehr ist Adam in uns, und jeder von uns ist Adam, darum aber auch sein eigener Versuchbaum und seine eigene Schlange, die das bisher Unschädliche durch sein Aneignen und Bewusstwerden (Essen und Erkennen) in Verdammnis und Gericht verwandeln.

6. Besteht der Fall in dem Verlangen, sich selber zu leben, so kann die Auferstehung nur in das Sich-selber-Absterben gesetzt werden. Daher die Entschiedenheit, mit der *Weigel* fordert, dass man sich und das Seinige (die Ichheit, Sichheit, Meinheit) lasse, worin die „Gelassenheit“ besteht, der Zustand, in dem wir Gott gegenüber nicht „wirklich“, sondern „leidlich“, nicht Werktag, sondern „Sabbath“ sind. Hören wir auf uns zu leben, lassen es geschehen, dass Gott in uns lebt, so wird er in uns zum erkennenden Auge, erkennt sich in uns und durch uns, und es wird der himmlische Adam oder Christus in uns geboren. Darum sind die beiden „hohen und wichtigen Personen“, Adam und Christus, der alte oder äussere und der neue oder inwendige Mensch, beide in uns und bekriegen sich gegenseitig. Wie durch das Sich-selber-leben-Wollen der Schlangensame aufging, so durch das Sich-selber-Sterben der Weibessame und erwächst Christus in uns. In uns; denn es ist ein Irrtum des Buchstäblers, dass es ein fremdes Verdienst, das Werk eines anderen als wir sei, durch das wir selig werden, „*per justitiam imputativam*“ also, „dass wir zechen auf seine Kreide“. Wie nichts den Menschen verunreinigt, was in ihn hineingeht, so kann auch nichts, was ihm äusserlich und fremd ist, ihn heiligen; sondern wie jeder von uns Adam ist, so ist auch jeder, in dem der alte Adam starb, ein Sohn Gottes. Als eine Mahnung und „Memorial“, dass wir das Fleisch zu kreuzigen haben, ist vor Jahrhunderten die Inkarnation Gottes erschienen, nach der wir uns Christen nennen. Wer aber sich selbst lebt, dem hilft das nichts und er ist kein Christ. Dagegen wer sich selbst gestorben ist: der ist, mag immerhin *Augustana* und *Formula concordiae* dagegen streiten, ein Christ, auch wenn er sich zu den Juden oder Türken zählte; der ist ein Glied der heiligen katholischen Kirche, d. h. der unsichtbaren Gemeinde der Neu- und

Wiedergeborenen, in denen Christus lebt. Da die Geburt Christi mit dem Sterben des alten Menschen zusammenfällt, so kann *Weigel* in seiner (vielleicht merkwürdigsten) Schrift, dem Dialog de christianismo, Christus geradezu mit dem Tode identifizieren, und die Entscheidung zwischen seiner eigenen Theosophie und der lutherischen Orthodoxie der zwischen sie tretenden *Mors* in den Mund legen. Was den Orthodoxen besonders vorgeworfen wird ist, dass sie durch ihre Symbole eine menschliche Autorität über die Geister gesetzt haben, so dass es jetzt dem einzelnen verwehrt sei, selber zu sehen und zu finden was Gottes Wort lehrt; ferner dass selbst dort, wo sie die h. Schrift über ihre Formeln setzen, sie den Buchstaben der Bibel über den Geist setzen, der dieselbe eingab, so dass sie eigentlich, da die Bibel doch nicht vermittelst der Bibel geschrieben wurde, gar kein Wort Gottes haben. Sie veräusserlichen überhaupt alles; indem sie keinen Unterschied machen zwischen inwendigem und auswendigem Menschen, können sie es nicht begreifen, dass auch der Christ Sünden habe und dass er doch keine Sünde thue, dass nicht alle, die in Gott sind, darum auch in Gott wandeln u. s. w. Sie haben keine Ahnung davon, was Seligkeit und Unseligkeit ist. Darum fährt in jenem Dialog der Orthodoxe, des Verdienstes Jesu sich getröstend, freudig zur Grube und — wird verdammt, während der gottweise Laie vor dem Sterben alle Qualen Christi am Kreuz, die Gottverlassenheit u. s. w. empfindet, ohne Sakrament stirbt, kein ehrlich Begräbnis erhält und — selig wird. Glauben heisst: Christus in sich leben lassen, darum aber auch Früchte dieses neuen Menschen tragen. Die Buchstäbler aber, die sich Christen nennen, zeigen, wie wenig Gott in ihnen lebt, darin dass sie jeden, der zu einer anderen Sekte gehört, verdammen, dass sie Kriege führen, Verbrecher hinrichten u. s. w., und dem anzugehören wähnen, der in allerlei Volk findet, die ihm angenehm, der das Töten verbietet und den Tod des Sünders nicht will. Wer weiss, was Seligkeit ist, d. h. wer sie geschmeckt hat, der weiss, dass in wem Christus geboren ward, in der Hölle selig wäre, während in wem der alte Adam lebt, von Gott selbst im höchsten Himmel nicht selig gemacht werden kann. Zum Seligmachen kann und soll darum keiner gezwungen werden; deshalb ist der Glaube nicht jedermanns Sache, und man soll die Perlen nicht vor die Säue werfen. Den oft wiederholten *Weigel*schen Ausspruch: Bin ich meiner selbst los, so bin ich des bösen Feindes los, denn jeder ist sein bösester Feind, kann man als die Summe seiner ganzen Lehre ansehen.

7. Alle in diesem § genannten Männer sind durch theologische Studien, wenigstens unter solchen zu ihren mystischen Lehren gekommen. Sie bleiben darum, was auch durch die Terminologie sich

ausspricht, in einem stetigen Zusammenhange mit dem, was die traditionelle Dogmatik und was hergebrachte Exegese lehrte. Wo sie abweichen, behaupten sie nur, es sei bisher nicht richtig exegesiert worden. Anders gestaltet sich die Sache dort, wo ein nicht durch Universitätsstudien Geschulter, dessen innere religiöse Erfahrungen zwar auch durch eifriges Lesen der h. Schrift, viel mehr aber durch Vertiefung in sich selbst genährt wurden, mit den Schriften der eben genannten Männer bekannt wird. Nicht im Stande, der Mittelglieder bewusst zu werden, welche die biblische und kirchliche Überlieferung mit diesen mystischen, in seinem Geiste wuchernden Ideen verbinden, muss er die letzteren als ganz neue, erst ihm zu Teil gewordene Offenbarungen ansehen, und für diese neuen Gedanken Namen suchen, die der Wortvorrat des Ungelehrten enthält, oder zu denen er wenigstens den Stoff liefert. Damit wird der Mystik ihr, der früheren Wissenschaft entlehntes gelehrtes Gewand ganz abgestreift; sie wird zu dem, was man Theosophie im Unterschiede von Theologie zu nennen pflegt: an die Stelle der ruhigen diskursiven Betrachtung tritt die begeisterte Intuition; und dem Leser wird nicht dargelegt, was der Schreibende ergrübelt hat, sondern was ihm die sich offenbarende Gottheit diktierte. Was dieser Theosophie vor anderen eine Einwirkung auf die weitere Entwickelung der Philosophie und darum einen Platz in der Geschichte derselben sichert ist, dass sie eine von ihrer Zeit postulierte Erscheinung, und darum, wenngleich in phantastischer Form ausgesprochenes Zeitverständnis, dann aber auch Philosophie ist (s. § 3).

§ 234.

C. Jakob Böhme und die theosophische Mystik.

J. Hamberger, Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme, München 1844. *H. A. Fechner*, Jakob Böhme, sein Leben und seine Schriften, Görlitz 1857. *H. Martensen*, Jakob Böhme, deutsch von *A. Michelsen*, Leipzig 1882.

1. *Jakob Böhme (Böhm)* wurde 1575 in Altseidenberg bei Görlitz geboren, trat, nachdem er einen verhältnismässig guten Schulunterricht erhalten hatte, durch den er, wie es scheint, sogar die Rudimente des Latein kennen lernte, bei einem Schuhmacher in die Lehre, und begab sich, nachdem er 1592 freigesprochen war, auf die Wanderschaft, während welcher er, von den konfessionellen Streitschriften abgestossen, neben der ihm schon früher vertrauten Bibel allerlei mystische Schriften las, unter denen sich nachweisbar Paracelsische und *Schwenckfeld*sche, wahrscheinlich aber auch handschriftlich kursierende *Weigel*sche befanden. Im 19. Jahre nach Görlitz zurückgekehrt, wird er daselbst im J. 1599 Meister und Ehemann, und lebt als Vater von sechs Kindern ein ruhiges, durch Fleiss und Frömmigkeit ausgezeichnetes

Leben. Der Anblick eines von der Sonne erleuchteten Zinngeschirrs soll zuerst im J. 1610 in chaotischer Einheit die Gedanken hervorgerufen haben, die er erst drei Jahre später in seiner Aurora zu entwickeln versuchte. Da das MS. durch Herrn *v. Ender*, einen Schwenckfeldianer, in weiteren Kreisen bekannt geworden war, und infolge dessen ein paar Paracelsische Ärzte, *Walther* aus Glogau und *Kober* aus Görlitz, ausser ihnen aber einige Görlitzer Bürger sich näher an *Böhme* anschlossen, so rief dies den Zorn des Oberpredigers *Richter* hervor, infolge dessen es vom Magistrat *Böhme* verboten ward, zu schreiben. Sieben Jahre lang gehorchte er diesem Befehl. Dann erklärte er, er vermöge es nicht länger. Und nun wurden von ihm niedergeschrieben: im Jahre 1619 von den drei Prinzipien des göttlichen Wesens nebst dem Anhange vom dreifachen Leben des Menschen; im J. 1620 vierzig Fragen von der Seele nebst dem Anhange Das umgewandte Auge; von der Menschwerdung Jesu Christi; sechs theosophische Punkte; sechs mystische Punkte; vom irdischen und himmlischen Mysterium; im J. 1621 von vier Complexionen; Schutzschrift wider *Balthasar Tilcken;* zwei Streitschriften gegen *Esaias Stiefel;* im J. 1622 Signatura rerum: von wahrer Busse; von wahrer Gelassenheit; vom übersinnlichen Leben; von der Wiedergeburt; von der göttlichen Beschaulichkeit. (Die letzten fünf wurden ohne sein Vorwissen unter dem Gesamttitel: Weg zu Christo, 1623 gedruckt). Im J. 1623 wurde verfasst: von der Gnadenwahl; von der heil. Taufe; vom heil. Abendmahl; Mysterium magnum. Im J. 1624 endlich: Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele; vom heil. Gebet; Tafeln von den drei Prinzipien göttlicher Offenbarung; Clavis oder Schlüssel der vornehmsten Punkte; einhundertundsiebenundsiebzig theosophische Fragen. Ausser diesen Schriften existieren noch seine vom J. 1618—24 geschriebenen theosophischen Sendbriefe. Der Druck des Weges zu Christus erneute die Angriffe der Ortsgeistlichkeit, vor denen *Böhme* endlich durch eine Reise nach Dresden, wo er mit den höchsten Geistlichen, und vielleicht mit dem Kurfürsten selbst in Berührung kam, sicher gestellt ward. Bald darauf starb er an der ersten Krankheit, die ihn je befallen hat, am 7. (17). November 1624. Seine Werke sind zuerst von *Betke* in Amsterdam 1675, dann vollständiger von *Gichtel* in 10 Bänden, Amsterdam 1682, herausgegeben. Die sechsbändige Amsterdamer Ausgabe von 1730 wird am meisten geschätzt. Andere ziehen die achtbändige Leipziger, von *Ueberfeld* 1730 besorgte vor. Ich kenne beide nicht. Die neueste (von mir benutzte) ist die von *Schiebler*, Leipzig 1831 ff., in sieben Oktavbänden.

2. Da *Böhmes* Bestreben vor allem darauf geht, gleichzeitig Gott

als den Urgrund alles Seins zu fassen und doch die ungeheure Gewalt des Bösen nicht zu leugnen, so ist es erklärlich, wie er denen, die zum Pantheismus neigen, als Manichäer, denen wieder, die eine fast blinde Furcht vor dem Pantheismus verraten, als Pantheist erscheinen konnte. Wie weit er aber vom Pantheismus entfernt ist, zeigt seine unaufhörliche Polemik gegen die „Gnadenwähler", die Gott zur Ursache des Übels, ja des Bösen machen. Freilich kennt er auch die Gefahr, die in der Flucht vor dem Pantheismus liegt; und auf diese Gefahr möchte es zielen, wenn er erzählt, dass der Anblick des Bösen ihn zu der Melancholie gebracht habe, in der ihm der Teufel oft „heidnische" Gedanken eingegeben habe, die er hier verschweigen wolle. Das wahre Verständnis wird nur errungen, indem der Geist durchbricht bis in die innerste Geburt der Gottheit (Auror. 19, 4, 6, 9—11). Die Furcht, dass dies dem Menschen unmöglich, giebt der Teufel uns ein, dem freilich daran liegt, dass man nicht dahinter komme. Nicht umsonst sind wir Ebenbilder Gottes und Götter, dazu bestimmt Gott zu erkennen (Auror. 22, 12). Weil wir es sind, deswegen führt die Selbsterkenntnis zur Erkenntnis Gottes; und nur weil sie zu träge dazu ist, redet die Vernunft so gern von der Unbegreiflichkeit Gottes, vor dem sie stehen bleibt wie die Kuh vor der neuen Stallthür (Myst. magn. 10, 2). Das, worin und woraus Gottes Wesen und innere Geburt erkannt werden kann, trägt der Weiseste wie der Ungelehrteste in sich. Wenngleich daher *Böhme* als die Quelle seiner Lehren nicht Bücher, sondern die unmittelbare Offenbarung Gottes angiebt, als dessen oft ganz willen- und bewusstloses Werkzeug er schreibe, um die wahre „philosophische" Erkenntnis auszusprechen und den Tag des Herrn zu verkündigen, dessen Morgenröte angebrochen sei (Auror. 23, 10, 85), so gesteht er doch jedem Leser die Fähigkeit zu, seine Schriften zu verstehen (ebend. 22, 62). Freilich dürfen sie nicht aus eitlem Fürwitz und blosser Neugierde gelesen werden, sondern in dem Sinne, in dem sie geschrieben wurden, so dass man, „gleich als wenn man tot", sich dem erleuchtenden Geiste hingiebt, nicht mehr wissen will, als dieser offenbaren. Man muss eben Gott selbst in sich forschen lassen (Schlüssel, Vorr.). Die blosse Vernunft reicht dazu nicht aus; denn diese kommt, wie der Sinn dem irdischen, aus den Elementen gebildeten Leibe, so dem Geiste zu, dem siderischen, aus den Gestirnen stammenden Sitze der Klugheit und Künste. Vielmehr bedarf es dazu des Verstandes, welcher zu seinem Sitze die von Gott eingehauchte Seele hat und, da jedes nach dem trachtet, woraus es seinen Ursprung hat, nach der Erkenntnis Gottes strebt (Sig. rer. 3, 8). Freilich ist durch den Fall Adams auch diese Erkenntnis sehr verdunkelt; und ohne das Sterben des alten Menschen, was keine leichte Sache ist,

kann Gott nicht erkannt werden. Der Wiedergeborene aber, d. h. der, in welchem Gott geboren ward, kann in dem, wie es geschah, Gottes ewige Geburt lesen; denn wie Gott heute ist, war er ewig und wird er ewig sein.

3. Da ist nun Gott ganz zuerst zu denken, wie er die ewige Ruhe ist, eine „Stille ohne Wesen", als Ungrund und Wille ohne Gegenstand (Myst. magn. 29, 1). So gedacht ist er nicht dies oder das, sondern vielmehr als ein ewiges Nichts, ohne alle „Qual", d. h. qualitäts- und trieblos, nichts und alles, weder Licht noch Finsternis, das ewig Eine (Gnadenw. I, 4). In dieser seiner Tiefe, wo er selbst nicht Wesen ist, sondern Urstand aller Wesen, ist Gott nicht offenbar, nicht einmal sich selber (Myst. magn. 5, 10). Um ihn so zu denken, nehme man Natur und Kreatur weg; denn alsdann ist Gott alles (Gnadenw. I, 9). Darum wird er auch oft der Unnatürliche, Unkreatürliche u. dgl. genannt. Durch ein Blicken in sich selbst siehet er was er selber ist, und machet sich selber zu einem Spiegel, wodurch der ewige umfassliche Wille zu einem fassenden (Vater) und einer fasslichen Kraft (Sohn) sich geboren hat, und das Unfindliche, der ungründliche Wille, durch sein ewig Gefundenes aus sich ausgeht und sich in ewige Beschaulichkeit seiner selbst einführt. Der Ausgang des ungründlichen Willens durch den Sohn ist der Geist, so dass also der einige Wille des Ungrundes sich in dreierlei Wirkung scheidet, dabei aber ein Wille bleibet (Gnadenw. I, 5, 6, 12). Jetzt also ist Unfindliches und Findliches da: der Ungrund hat sich in Grund, das ewige Nichts in ein ewiges Auge oder Sehen gefasst (Gnadenw. I, 5, 6, 8). In dieser Gebärung steht dem Willen das Gemüt gegenüber; der Ausgang aber aus beiden ist der Geist (Myst. magn. 1, 2). Die vierte Wirkung geschieht in der ausgehauchten Kraft als in der göttlichen Beschaulichkeit oder Weisheit, da der Geist Gottes aus sich selber spielet und in Formierungen einführt (Gnadenw. I, 14). Dabei muss man nicht, wozu die Bezeichnung als vierte Wirkung verleiten kann, die Weisheit als ein den drei anderen koordiniertes Moment ansehen. Vielmehr ist sie das jene drei Umfassende; sie ist der Ort, in dem Gott von Ewigkeit her alle die Möglichkeiten sieht, mit denen sein Geist spielt (Gnadenw. 5, 12). Die ewige Weisheit oder Verstand ist die Wohne Gottes, er der Wille der Weisheit (Myst. magn. 1, 2). Als diese „Wohne" und Ort der göttlichen „Bildnisse" ist die Weisheit passiv, und wird darum dieser Umschluss gewöhnlich als die Jungfrau bezeichnet, die nicht empfängt noch gebiert (Dreif. Leben 5, 44), auch dem heil. Geiste so entgegengestellt, dass er das Aushauchen, sie das Ausgehauchte ist (Myst. magn. 7, 9). Nach *Böhmes* ausdrücklicher Erklärung ist die eben entwickelte Dreiheit nicht die der drei Personen des göttlichen

Wesens. Für den Terminus Personen hat er keine Vorliebe; derselbe ist nicht nur missverständlich, sondern auch ungenau, da eigentlich „Gott keine Person ist als nur in Christus" (Myst. magn. 7, 5). Indes will er nicht rechten mit den „Alten, die es also gegeben haben" (ebend. 7, 8). Aber „allhier" kann man mit „keinem Grunde sagen, dass Gott drei Personen" sei; denn in dieser ewigen Gebärung ist er nur ein Leben und Gut (ebend. 7, 11). Der Unterschied ist bisher eben nur einer, der „Verstand" (ideal würde man heutzutage sagen, „vernünftig" hatte Meister *Eckehart* im Sinne des scholastischen „secundum rationem intelligendi" gesagt) ist; dazu dass er so zu seinem Rechte komme, wie die kirchliche Lehre von der Dreipersönlichkeit es fordert, dazu ist nötig, dass das bisher ganz einige Wesen in „Schiedlichkeit" oder „Unterschiedlichkeit" trete. Das Prinzip derselben ist das, was *Böhme* ewige oder geistliche Natur, auch Natur schlechthin nennt. Jene Dreifaltigkeit gewinnt Wesen und Offenbarung, wird mehr als „nur Verstand", indem der ewige Wille sich „in Natur fasset", wodurch seine Kraft in Schiedlichkeit und Empfindlichkeit kommt (Gnadenw. 4, 6; 2, 28). Die Lehre von der ewigen Natur, worunter *Böhme* ungefähr das versteht, was bei *Nikolaus von Cusa alteritas,* bei früheren Mystikern Anderheit hiess (vgl. § 224, 3 und 229, 2), und was man heute vielleicht Fürsichsein oder Selbständigkeit nennt, kommt als der wichtigste Punkt fast in allen seinen Schriften zur Sprache. Am ausführlichsten in der Aurora (Kap. 8—11), am übersichtlichsten im Myst. magn. (Kap. 6). Fast überall wird dabei derselbe Gang befolgt, wie in dem Erstlingswerke: Die sieben Momente der Natur werden in derselben Reihenfolge, wenn auch nicht immer unter denselben Namen, nach einander betrachtet. Indes erleichtert es das Verständnis, wenn mit Anschluss an Winke, die sich namentlich in späteren Werken finden, ein anderer Weg eingeschlagen wird. Der Weisung, dass aus dem in der Kreatur Erkannten zurückgeschlossen werde auf ihren Urgrund, folgt *Böhme* selbst auch dort, wo er den Übergang des verborgenen Gottes in die Offenbarung erforschen will. Da liefert ihm die Aussenwelt die Erkenntnis, die allerdings beim Anblick des Zinngefässes aufgehen konnte, welches, obgleich selbst dunkel, das Licht der Sonne offenbart, dass „überall Eins gegen das Andere ist, nicht dass sich's feinde, sondern damit es dasselbe bewege und offenbare" (Gnadenw. 2, 22). Und wieder sagt ihm die Selbsterkenntnis, dass in dem stillen Gemüte es zu einer Äusserung nur kommt, wo es in Begierde entbrennt (Schlüssel 8, 55, 60). Demgemäss wird auch der Übergang des stillen Ungrundes in die „Empfindlichkeit", d. h. Wahrnehmbarkeit so gefasst, dass in der Lust der Weisheit die „Begierde" erwacht, die als das *Fiat* und der Urstand aller Wesen, zu-

gleich aber auch als das Feuer bestimmt wird, durch welches Gott sich offenbart und überhaupt alles Leben aufgeht (Myst. magn. 3, 4; 8, 18). Nun enthält aber das Feuer auch die zuerst erwähnte Bedingung alles Offenbarwerdens: es verbindet mit der verzehrenden Kraft die leuchtende, mit dem Zorn die Liebe, so dass also das göttliche Feuer „sich in zwei Prinzipien teilt, damit jedes an dem anderen offenbar werde" (Myst. magn. 8, 27). Als Gegensatz zum Licht wird das Zornfeuer Finsternis genannt, worunter nicht das Böse zu verstehen, obgleich, wie sich später zeigen wird, daraus das Böse in der Kreatur wird (Gnadenw. 4, 17). (Übrigens bleibt *Böhme* selbst der hierin ausgesprochenen Weisung nicht treu, und nennt oft diese Wurzel des Bösen das Böse in Gott, wo man nicht vergessen darf, dass wie bei *Weigel*, so auch hier Böses und Sünde unterschieden sind, und dass auch wir nicht in jedem Bösewerden [über etwas z. B.] Sünde sehen). Sondert man nun, wie wir in der Betrachtung das müssen, obgleich in Gott sie sich nie trennen, den Zorn von der Liebe, so lassen sich in jedem der beiden je drei Momente (Umstände, Eigenschaften, Qualitäten, Geister, Quellgeister, Gestalten, Spezies, Essentien u. s. w.) unterscheiden, die, indem das Feuer als das Mittlere zwischen ihnen erscheint, jene Siebenzahl geben, von der *Böhme* nie abweicht, obgleich sich dem Leser öfter die Frage aufdrängt, warum, da er zu den drei ersten Gestalten sehr oft (u. a. Dreif. Leben 1, 21; Myst. magn. 7, 1) das Zornfeuer als viertes hinzurechnet, nicht ein Gleiches mit dem Liebesfeuer geschieht, woraus sich die Achtzahl ergäbe. Da es sich hier um den Übergang zu bestimmter Gestaltung handelt, dabei aber dem Mittelalter der Begriff der *contractio* geläufig war, so ist es erklärlich, dass bei *Böhme* als die erste Qualität die zusammenziehende erscheint, die er die herbe, auch Härte, Hitze u. dgl. nennt. Ohne sie ist alles, was er Kompaktion, Koagulation u. s. w. nennt, nicht denkbar; ebenso wenig auch Vielheit. Sie ist „haltend", und darum bildet einen Gegensatz zu ihr die zweite Eigenschaft, welche ausdehnt, in der sich das „Fliehen" zeigt. Zuerst wohl auch die süsse Qualität und das Wasser genannt, wird sie später verschieden, besonders oft als der „Stachel" bezeichnet. Die Verbindung jener beiden giebt die dritte Gestalt, die Angst, Angstqual, die bittere Qualität u. s. w. Alle drei werden dann auch mit den Paracelsischen (s. unten § 241) Namen Sal, Mercurius und Sulphur, ihre Summe als Salniter bezeichnet. Aus ihnen bricht nun, wie aus dem Stein und Stahl der Funke, als vierte Gestalt das Feuer hervor, wegen der Plötzlichkeit des Hervorbrechens der Blitz, noch häufiger der Schreck oder Schrack genannt, mit dessen Anzündung erst das fühlende und verständige Leben aufgeht (Myst. magn. 3, 18), und das nach seiner einen Seite, als Zornfeuer oder Feuer im engeren Sinne,

zusammen mit den drei erstgenannten Gestalten, der Begierlichkeit, Beweglichkeit und Empfindlichkeit (Recht. Betkunst 45), das Reich des Grimmes und der Finsternis bildet, während es nach seiner anderen Seite mit den sogleich zu betrachtenden Gestalten das in freier Lust triumphierende Freudenreich giebt (Myst. magn. 4, 6). Die fünfte Gestalt ist nämlich das warme Licht, in dem die Hitze und die Angstqual gedämpft sind, das „Wasser als wie ein Öl brennt"; die sechste giebt den das Feuer wie der Donner den Blitz begleitenden Schall oder Ton, worunter überhaupt alle Mittel der Verständigung verstanden werden, so dass hier Geruch, Geschmack u. s. w. zur Sprache kommen, und die sechste Gestalt öfter „Verständnis und Erkenntnis" genannt wird (so Recht. Betk. 45). Endlich die siebente Gestalt oder Qualität, die „Leiblichkeit", fasst alle früheren in sich zusammen, gleichsam als ihr Gehäuse und Leib, darinnen sie wirken wie das Leben im Fleisch (Schlüssel 8, 35). Indem diese letzte Gestalt nicht nur der rechte Geist der Natur, sondern schlechtweg Natur genannt wird, wird dieses Wort sehr vieldeutig. Einmal nämlich fasst es alle diese Gestalten zusammen, woher sie Naturgestalten, Naturgeister u. s. w. heissen. Zweitens soll es, wie eben gesagt, den Umschluss der sechs übrigen, und also die siebente Gestalt allein bezeichnen, womit zusammenhängt, dass sehr oft die Ähnlichkeit der Natur mit der Weisheit oder Jungfrau hervorgehoben wird. Drittens kommt es sehr oft vor, dass nur die drei (oder vier) ersten Gestalten mit dem Worte Natur bezeichnet, und die übrigen ihr als das „Geistliche" entgegengestellt werden (so u. a. Myst. magn. 3, 19). Endlich aber, weil unter diesen die herbe Qualität die erste und eigentlich charakteristische war, so wird diese nicht nur das *centrum naturae*, sondern geradezu die Natur genannt. Eins steht bei allen diesen Ungenauigkeiten fest. Dadurch dass der ewige Wille sich bewegte, in Begierde und Feuer geriet, ist zwar keine Trennung in ihnen eingetreten; denn die Eigenschaften bilden eine Harmonie, in welcher jede der Gestalten die anderen mitenthält und alle eins sind (Myst. magn. 5, 14; 6, 2). Aber es ist doch immer ein Unterschied eingetreten; der göttliche Wille, indem er sich „in Eigenschaften eingeführt" hat, ist nicht mehr unberührt von allem Gegensatz, sondern hat sich im Feuerschreck in zwei Reiche geteilt (ebend. 3, 21; 4, 6). Diese feinden sich zwar nicht an, denn der Grimm dient zum Leben, das Strengste und Grimmste ist das Nützlichste, weil es Ursache der Beweglichkeit und des Lebens; sie sind aber doch unterschieden, so dass von ihnen das eine, die Finsternis, nicht Gott, sondern *natura*, das zweite dagegen Gott als *A* und *O* pflegt genannt zu werden (Dreif. Leben 2, 8, 10). Beide stehen in dem Verhältnis zu einander, dass jenes der Urstand oder die Wurzel

von diesem ist, aus dem Zorn, in welchem Gott ein verzehrendes Feuer ist, die Barmherzigkeit, in der er sein Herz zeigt, hervorgeht, und das Licht an der Finsternis offenbar wird (u. a. Myst. magn. 8, 27). Durch diese Unterschiedlichkeit wird nun aus der Dreifaltigkeit, die „nur Verstand" gewesen war, die Dreiheit solcher, die „zu Wesen" geworden, der drei Personen. Die ewige Natur ist also gleichsam der Stoff für die Dreipersönlichkeit, und heisst darum ihre Mutter oder *matrix*. Wie aber diese Verselbständigung geschieht, und welche Eigenschaften namentlich für dieselbe die wichtigsten, darüber gelingt es *Böhme* nicht, sich klar und verständlich auszudrücken. Vielleicht weil er es sich selber nicht war. Bald nämlich soll die erste und siebente Gestalt dem Vater, die zweite und sechste dem Sohne, die dritte und fünfte dem heiligen Geiste zukommen und die vierte als Scheideziel die Mitte bilden (so Schlüssel 75—78); bald wieder werden von den sieben Eigenschaften die erste, vierte und siebente so betont, dass der harte Zorn ganz dem Vater vindiziert, dagegen der Sohn als das Herz des Vaters ganz dem Feuer gleich gesetzt, endlich aber die Leiblichkeit oder ganze Natur als der Leib gefasst wird, in dem der heil. Geist sich spiegelt (so u. a. Dreif. Leben 5, 50); endlich aber kommt auch dies vor, dass die Finsternis oder Natur in Gott, d. h. die befeuerten drei ersten Gestalten ganz dem Vater, die befeuerten drei letzten ganz dem Sohne gleich gesetzt werden, die sich dann zu einander verhalten wie Zorn und Barmherzigkeit, verzehrendes Feuer und Sanftmut der Liebe (so u. a. Dreif. Leben I, 42). Aus dieser Fassung ist erklärlich, wie *Böhme* dazu kommt, den Sohn „tausendmal grösser" als den Vater zu nennen (Dreif. Leben 6, 98), aber auch, warum man ihm Dualismus vorgeworfen hat. Man vergass dabei nur zu sehr, dass die Zweiheit weder ursprünglich ist, noch einer über ihr stehenden Einheit ermangelt.

4. Dass nun das, was für Gott selbst unentbehrliches Verwirklichungsmittel ist, auch die Wirklichkeit des Aussergöttlichen bedingt, ist erklärlich. *Böhme* äussert sich sehr unzufrieden über die gewöhnliche Formel, dass Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe; nicht nur weil sie negativ ist, sondern weil sie gegen das Axiom verstösst, dass aus Nichts nichts wird (Aur. 19, 56). Seine eigene Lehre giebt ihm die Daten zu einer anderen, positiven Schöpfungslehre. Unterscheidet man, wie er allerdings etwas willkürlich thut, von dem göttlichen Ternar den *ternarius sanctus* so, dass der letztere den ersteren samt den sieben Naturgestalten befasst (Dreif. Leben 3, 18), so ist die Welt das Werk des letzteren. An jenen Essentien hat nämlich der Wille den Stoff, aus dem er die Dinge macht. Dies gilt schon von ihrem „geistlichen" Zustande, wo sie gleichsam als Spiele der Gottheit in

der ewigen Weisheit existieren; denn diese „Bildnisse“ sind nur die verschiedenen möglichen Kombinationen jener Essentien. Aus diesem Zustande werden sie dann durch den göttlichen Willen in Sichtbarkeit und Wesen eingeführt (Schlüssel 8, 41), indem der ewige Wille einen anderen Willen aus sich schöpft; denn sonst wäre er mit sich einig, würde nicht aus sich ausgehen (Dreif. Leben I, 51). Dieses Werden zu „kompaktierten“ Wesen oder dieses Koagulieren bedarf natürlich der zusammenziehenden, d. h. der herben Qualität, die also als die *matrix* der sichtbaren Dinge erscheint (Gnadenw. 1, 20; Dreif. Leben 4, 30), und ohne die (so wie ohne das finstere und feurische Prinzip) keine Kreatur sein würde (Gnadenw. 2, 38). Darum wird Gott oft als Vater, die ewige Natur als Mutter der Dinge gefasst (Dreif. Leben 4, 89), und von ihren Kindern gesagt, dass sie Zorn und Liebe, jenen als Urstand von dieser in sich tragen (ebend. 5, 81; 6, 93). Da beide ewig sind, so ist nicht nur das, was vor der Schöpfung als „unsichtbare Figur“ in der göttlichen Weisheit sich findet (ebend. 9, 6), sondern auch das, was Gott durch sein Schöpferwort aus sich heraus setzt, zunächst ein Ewiges. Darum beginnt die Welt mit der Schöpfung der ewigen Engel. Da Gott alle Wunder der ewigen Natur offenbaren wollte, und also aus allen Naturgestalten Geister hervorgingen je nach ihrer Art, so bilden die Engel eine Vielheit von Ordnungen, die unter ihren verschiedenen Thronen und Fürsten stehen. Unter diesen nehmen die oberste Stelle die drei ein, welche als die ersten Abbilder der dreipersönlichen Gottheit erscheinen: Michael, welcher dem Vater, Lucifer, der dem Sohne, Uriel, welcher dem heil. Geiste entspricht (Aur. 12, 88, 101, 108). Indem Lucifer, anstatt sich in das Herz Gottes hinein zu „imaginieren“ und hinein zu „wachsen“, vielmehr sich in das *centrum naturae* vergafft, die herbe Matrix erweckt und erregt, so dass sein Fall nicht sowohl darin besteht, dass er als ein Gott sein wollte, sondern dass er des Feuers Matrix wollte über die Sanftmut Gottes herrschen machen, geschieht ihm was er will: er steht lediglich im Zorn Gottes (Dreif. Leben 8, 23, 24). Mit Gott geht dadurch keine Änderung vor, wenn er als ein verzehrendes Feuer dem gegenüber steht, der zum hassenden Teufel ward (Wiedergeb. 2, 4; Aur. 24, 50). Wohl aber hat der Fall Lucifers den Gegensatz zweier Prinzipien (Fürstentümer, Reiche) hervorgerufen, indem durch ihn das Reich des Zornes, allein festgehalten, zum Höllenreich wird, in dem Gott nur nach seinem Zorn waltet, der Teufel aber als sein Scharfrichter hauset, während in dem Himmelreich Gott in seiner Ganzheit herrscht (Dreif. Leben 5, 113). Gott umfasst beide Reiche, das Höllenreich, in dem der Teufel die Siegel des göttlichen Zornes eröffnet, und das Himmelreich oder die englische Welt, wo sich das Herz Gottes

als Centrum erweist, indem es den Zorn Gottes beschwichtigt (Dreif. Leben 4, 90; 5, 18). Bei der Zusammengehörigkeit der drei ersten Naturgestalten und dem Übergewicht, das darin das herbe *centrum naturae* hat, wird es erklärlich, wie *Böhme* es oft so darstellt, dass der gefallene Lucifer die drei ersten Qualitäten festhalte, der drei letzten verlustig geworden sei (Aur. 21, 102). Aber ausser jenen beiden Prinzipien (Reichen) entsteht durch den Fall noch ein drittes. Durch die Gewalt, die der herben, zusammenziehenden Essenz gegeben wird, entsteht das Harte und Starre, wie Erde, Steine u. s. w., welche Gott zusammenballt, und um die er den Himmel legt, so dass „diese Welt", welche Lucifer als ihr Fürst bewohnt, von dem Wohnsitz Michaels und Uriels umgeben ist (Dreif. Leben 8, 23). Mit der Scheidung beider beginnt die Erzählung Mosis. Da weder er noch irgend ein Mensch bei jenen Vorgängen zugegen war, so kann die Erzählung davon den ersten Menschen nur von Gott offenbart worden sein: in ähnlicher unmittelbarer Weise, wie *Böhme* selbst seine Offenbarungen empfangen hat. Das Gedächtnis daran aber hat sich nicht rein erhalten, und vieles ist nicht unentstellt auf die nachsündflutlichen Menschen und Moses gekommen (Aur. 18, 1—5; 19, 79). Vielleicht liess Gott solche Entstellung zu, damit der Teufel nicht hinter alle göttlichen Geheimnisse komme, die jetzt, da durch die Nähe des Weltendes des Teufels Macht ihrem Ende entgegengeht, ausgesprochen werden dürfen (Aur. 20, 3—7). *Böhme* scheut sich daher nicht, manches aus der Mosaischen Erzählung wegzulassen, weil es ganz „wider die Philosophia und Vernunft laufet" (Aur. 19, 79), wie z. B. der Abend und Morgen, ehe es eine Sonne gab. Anderes deutet er geistlich um, wie die „Feste" zwischen den oberen und unteren Wassern, die ihm nur das Geschiedensein zwischen dem begreiflichen sublunarischen und dem belebenden himmlischen Gewässer, dem Wasser, nach dessen Genuss keiner mehr durstig bleibt, bedeutet (ebend. 20, 28). Endlich aber erkennt er neben der Richtigkeit der Erzählung noch einen tieferen, in ihr verborgenen Sinn an (u. a. Aur. 21, 10 ff.). Auf diese Weise gelingt es ihm, an die Mosaische Erzählung seine, in vielem dem *Paracelsus* abgeborgte Naturphilosophie anzuknüpfen, nach der aus dem ewigen Salitter oder Salniter, d. h. dem Naturgeist oder der Einheit der Quellgeister die Erde geboren, nach dem Falle Lucifers aber als hart und starr „ausgespien" (ebend. 21, 23, 55), d. h. vom Himmel geschieden wird, am dritten Tage aber der „Feuerblitz", das Licht aufgeht, welcher die in dem verdorbenen irdischen Salniter zwar latente Kraft der sieben Geister, die in ihm „nur gefangen, nicht ermordet" sind, erweckt, dass sie Gras und Kräuter hervorbringt, die, obgleich dem Tode geweiht, doch besser sind als der Boden, der sie trägt (ebend. 21, 19; 26, 101).

Obgleich jedes Gewächs alle sieben Qualitäten in sich hat, so ist doch in jedem eine andere „*Primus*"; und darum hat jedes seine eigene Art. Darum sind u. a. zur Reinigung des Metalls sieben Schmelzungen nötig. Jede entfernt eine Qualität (Aur. 22, 90). Die Betrachtungen über den vierten Schöpfungstag geben Gelegenheit, von der „Zusammenkorporirung der Körper der Sterne" und von den „sieben Hauptqualitäten der Planeten sowie von derselben Herz, welches ist die Sonne" zu handeln, in einer Weise wie nicht Philosophia, Astrologia und Theologia, sondern ein anderer Lehrmeister, nämlich „die ganze Natur mit ihrer instehenden Geburt" lehrt (ebend. 22, 8, 11). Was *Moses* von den Sternen sagt, das genügt *Böhme* noch weniger, als was die weisen Heiden gelehrt haben, die doch in ihrer Verehrung der Gestirne wenigstens bis vor Gottes Antlitz gedrungen sind (ebend. 22, 26, 29). Um ihr Wesen richtig zu erkennen, darf man nicht bei dem stehen bleiben, was die Sinne uns lehren; die zeigen nur Tod und Zorn. Auch dies reicht nicht aus, durch Vernunft seine Gedanken zu erheben und zu forschen und zu fragen; da gelangt man nur bis zum Streit von Zorn und Liebe. Vielmehr man muss mit dem Verstande durch den Himmel brechen, und Gott bei seinem heiligen Herzen ergreifen (ebend. 23, 12, 13). Thut man dies, so erkennt man, dass die Sterne die Kraft der sieben Geister Gottes sind, indem Gott in die finster gewordene Welt die Qualitäten hinein gesetzt hat, damit sie, wie sie von Ewigkeit gethan, so auch jetzt in dem Hause der Finsternis Kreaturen und Bildnisse hervorbringen (Auror. 24, 14, 19). Die Sterne sind daher die Vermittler aller Geburten der siderischen, nämlich, wo Zorn und Liebe miteinander kämpfen; denn mit der Wiedergeburt haben sie nichts zu thun: die geschieht durch das Wasser des Lebens (ebend. 24, 47, 48). Die vornehmste Stelle unter den Sternen nimmt die Sonne ein. Obgleich auch in ihr Liebe und Zorn miteinander ringen und sie deshalb nicht angebetet werden darf, so ist sie dennoch das Herz in der Mitte, und geht von ihr das sanfte und belebende Licht aus, das die um sie kreisende Erde und Planeten erleuchtet (ebend. 24, 64; 25, 41, 60, 61). Die Geburt oder der Aufgang der Sterne und Planeten ist, wie auch jede andere Geburt, nur eine Wiederholung der ewigen Geburt Gottes (26, 20), und wie in dem, was aus der Erde wuchs, gerade so ist auch in den einzelnen Planeten je einer der sieben Quellgeister wieder zu erkennen.

5. Ihre eigentliche und letzte Bestimmung haben die Sterne darin, dass durch sie die Schöpfung des Menschen vermittelt wird, der als Gottes Ebenbild an des verstossenen Teufels Stelle geschaffen wird (Aur. 21, 41), selbst ein Engel, ja mehr als ein Engel, der aus sich ihm gleiche Kreaturen gebären sollte, aus denen mit der Zeit ein König

hervorginge, der statt des verstossenen Lucifer die Welt beherrschen sollte (Aur. 21, 18). Schon in leiblicher Hinsicht ist der Mensch mehr als alle Kreatur, weil ihn nicht die Erde hervorbringt, sondern er aus ihr, d. h. aus einem Extrakt aller ihrer Elemente von Gott geformt wird, und also alle Kreaturen in sich vereinigt, sie alle ist (Dreif. Leben 5, 137; 6, 49). Zu dem Leibe kommt zweitens der aus den Gestirnen stammende Geist, vermöge des der Mensch gleich den Tieren ein siderisches Leben führt, Vernunft und Kunstfertigkeit besitzt. Endlich verbindet sich mit beiden das, was nicht aus den Elementen und Sternen kommt, der Funke aus dem Licht und der Kraft Gottes, die Seele, die weil sie aus der Gottheit stammt, aus dieser ihrer Mutter Nahrung zieht und in sie hineinschaut (Auror. Vorr. 96, 94). Da so ein dreifacher Mensch unterschieden werden muss, der irdische, siderische, himmlische, so kommt es öfter vor, dass von drei Geistern und drei Leibern des Menschen die Rede ist, deren erster aus den Elementen, der zweite aus siderischen Substanzen, der dritte aus lebendigem Wasser oder heiligem Elemente bestehen soll (u. a. Myst. magn. 10, 20). Damit trägt der Mensch nicht nur alle Kreaturen in sich, sondern auch die göttliche Dreiheit; wir sind Gottes Ebenbilder und Söhne, „Götterlein" in ihm, durch die er sich offenbart (Dreif. Leben 6, 49; Auror. 26, 74). In dieser Gottähnlichkeit vermag der ursprüngliche (paradiesische) Mensch alles von neuem zu schaffen; dies geschieht vor allem in der Sprache, in der das Wesen der Dinge noch einmal (Gott nach-) geschaffen, und eben darum der Mensch Herr der Dinge wird (Aur. 20, 90, 91; Dreif. Leben 6, 2). Darum ist unsere eigentliche Muttersprache, die Sprache Adams im Paradiese, die eigentliche *signatura rerum.* Sie ist es, die bei *Böhme* Natursprache heisst, im Gegensatz zu den Sprachen der gefallenen Menschheit (u. a. Sign. rer. 1, 17). Ganz wie der göttliche Geist in der Weisheit oder Jungfrau das Receptaculum hat, in der er Bildnisse entwirft und Dinge erdenkt, so besass der Gott nachschaffende Mensch diese ewige Jungfrau und trug sie in sich. Sie war es auch, vermöge welcher der den Engeln ähnliche, und darum von tierischer Geschlechtlichkeit freie Mensch seine Nachkommen erzeugen sollte, die also alle Jungfrauenkinder gewesen wären (Dreif. Leben 6, 68). In diesem Zustande bleibt aber der Mensch nicht. Vielmehr indem er, der bestimmt war über die vier Elemente zu herrschen, sich in die Elemente vergafft, in das tierische Leben hinein imaginiert, sinkt er unter seinen Zustand herab. Jetzt erst, wo Gott sieht, dass ihm gelüstet, spricht Gott, es sei nicht gut, dass der Mensch allein sei; ein Wort, das nur darum keinen Widerspruch damit bildet, dass doch alles sehr gut gewesen war, weil der Mensch herunter gekommen, matt geworden ist, was sich auch an

dem Schlaf zeigt, dessen der ganz vollkommene Mensch nicht bedurft hätte (Dreif. Leben 5, 135 ff.). Während dieses Schlafes wird ihm das Weib gegeben, die Gehilfin, mit der zusammen er hinfort, da die Jungfrau in ihm verdunkelt worden, seine Bestimmung erfüllen soll. Jetzt, wo die eine Hälfte von ihm geschieden, sind die beiden „Tinkturen", die bisher in ihm vereinigt waren, getrennt. Die *matrix Veneris*, die er früher in sich trug, findet der Mensch jetzt in das Weib hinaus gesetzt (Gnadenw. 6, 5; Wiedergeb. 2, 18). Erst dem so heruntergekommenen Menschen erwächst der Versuchbaum, d. h. erst jetzt wird es für ihn eine Versuchung, irdische Frucht zu essen, die irdisches Fleisch macht (Dreif. Leben 6, 92), anstatt wie seine Bestimmung gewesen war, sich in das Herz Gottes hinein zu imaginieren und aus dem *verbo divino* Nahrung und Kraft zu ziehen (ebend. 6, 39). Dass er dieser Versuchung folgt, vollendet seinen Fall; jetzt verfällt er ganz dem dritten Princip, dieser Welt, deren Geist ihn gefangen hält (Dreif. Leben 8, 37), so dass er zwischen Himmel- und Höllenreich gestellt, sich nach seinem Willen für das eine oder andere entscheiden kann, alle drei Reiche um ihn streiten (Dreif. Leben 9, 17, 18). Wie dem Falle Lucifers die erste Verderbung der äusseren Natur, so folgt dem Falle des Menschen eine neue Verfluchung und noch grössere Verschlimmerung derselben. Dass der tierisch gewordene Mensch ganz teuflisch werde, ist natürlich, da Lucifer nur durch den Menschen wieder die höchste Gewalt in der Welt bekommen kann, sein fortwährendes Bestreben. Dem aber begegnet Gott, indem er sein Herz, den Sohn, in das dritte Prinzip eingehen, Mensch werden lässt, damit er den Tod in der menschlichen Seele töte und das Siegel des *centri naturae* zerbreche (Dreif. Leben 8, 39, 40). Was alle Nachkommen Adams eigentlich hätten sein sollen, das ist dieser Mensch wirklich: Sohn der ewigen Jungfrau, die wie in allen Menschen, so auch in der zwar nicht sündlosen, aber reinen menschlichen Jungfrau verborgen gewesen war (ebend. 6, 70). Ebenso ist er, weil an ihm Lucifers Verführungskünste scheitern, Herr der Elemente, Herr der Welt. Aber nicht nur er ist dies; denn (wie der Name Christ andeutet) was er ist, das wird jeder Mensch, der an ihn glaubt, durch die ihm eingeborene Essenz (Wiederg. 5, 1, 12). Freilich ist unter Glauben nicht zu verstehen das Fürwahrhalten einer Historia. Das hilft so wenig wie das einer Fabel; und mancher Jude und Türke ist mehr Christ und Kind Gottes als einer, der von Christi Leben und Sterben weiss, was übrigens auch die Teufel thun. Der Vernunft ist freilich Buchstabe und Schrift das Höchste (Sign. rer. Vorr. 4). Solcher Vernunftglaube ist aber nicht genug; der wahre Glaube ist, dass man Christus in sich geboren werden lässt und wiederholt, so dass man mit ihm alles, seine Taufe, Ver-

suchung, Leiden, Sterben u. s. w. erfährt (Wahre Busse 34). Geschieht dies, und tritt also anstatt des verderbten „monstrosischen“ Menschen der „inwendige“ hervor, so wird die Seele, da sie des Mächtigsten, nämlich des Zornes Gottes Herr wird, gewissermassen stärker als Gott (Dreif. Leben 8, 9). Mit dieser Macht hängt nun auch die gesteigerte Erkenntniss zusammen, die der Mensch erlangt, indem er, was der auswendige Mensch nicht kann, wieder der Natursprache mächtig wird (Dreif. Leben 6, 16). (Hier erklärt sich's, wie *Böhme* dazu kommen konnte, von deutschen sowohl als von fremden Wörtern, ja von ihren einzelnen Silben, Sul-Phur, Barm-Herz-Ig u. s. w., anzugeben, was dies in der Natursprache heisse). Wie alle Kreaturen die Wunder Gottes offenbaren — die Teufel offenbaren die des göttlichen Zornes (Dreif. Leben 4, 90) —, so auch der Mensch, bei dem, wenn er wiedergeboren, das Offenbaren Gottes ein bewusstes, und also ein Leben ist (ebend. 4, 58, 89). Auf diesen Punkt gelangen aber ist nicht leicht. Zwar können wir dazu nicht eigentlich etwas thun; zu lassen aber haben wir sehr viel: unsere Selbstheit nämlich und unser eigenes Wollen, durch die wir in die Hölle nicht erst kommen, sondern schon geraten sind (Übers. Leben 36, 40). Die Hölle, auch die, in welche Christus fuhr, ist der Grimm Gottes (Wiederg. 3, 12), und wer sich verhärtet, der steht im Grimm Gottes; darum verstockt ihn Gott nicht nach seinem göttlichen Willen, also nicht das, was eigentlich Gott heisst, sondern den Zorn Gottes oder sein eigenes Wollen. Natürlich versucht der Teufel alles Mögliche, um den Menschen in dieser Hölle festzuhalten. Kann er ihn nicht durch Eitelkeit beruhigen, dann versucht er ihn durch seine Unwürdigkeit und sein Sündenregister zu ängstigen, als sei ihm nicht zu helfen (Wahre Busse 36). Da soll man nur nicht viel mit ihm disputieren, sondern sich in die stets offenen Arme Gottes werfen (Dreif. Leben 9, 30, 29). Freilich auch in diesen Armen wird man in der Hölle sein, wenn man noch selbst etwas sein, selbst etwas thun will. Dies muss in mir sterben. Nur in meiner Nichtheit, wo er meine Ichheit tötet, wird Christus in mir geboren und lebt in mir (Sign. rer. 9, 64). In dieser Wiedergeburt oder diesem Geborenwerden Christi in uns besteht das Essen seines Fleisches, ohne das niemand selig wird (Sign. rer. 10, 50). Die äusseren Gnadenmittel allein machen es nicht: weder das Lesen der Schrift, noch der Besuch der Kirche, noch die uns verkündigte Absolution. Dass sie auf das Äussere so viel giebt, ist der Hauptgrund, warum *Böhme* die römisch-katholische Kirche stets Babel nennt. Aber nicht nur sie ist es, sondern jede Ansicht, welche den Buchstaben und die Historie über alles stellt. Dem Heiligen predigt nicht nur die Bibel, sondern alle Kreatur; seine Kirche ist nicht das steinerne Haus, sondern die er mitbringt in die

Gemeinde; seine Sündenvergebung erteilt ihm nicht ein Mensch, sondern Gott selber; sein Abendmahl besteht darin, dass sein inwendiger Mensch den wahren, darum nicht den sinnlichen Leib Christi geniesst; ihm wird das Verdienst Christi nicht nur angerechnet, sondern da Christus in ihm lebt, ist es wirklich seines (u. a. Wiederg. 6, 2, 8, 14, 16; 1, 4). (Wenn *Böhme* trotz dieser Behauptungen öfter gegen *Schwenkfeld* polemisiert, der ganz dasselbe gelehrt hatte [s. oben § 233, 2], so geschieht es besonders wegen dessen Terminologie, die *Schwenkfeld* gehindert hatte, den verklärten Christus eine Kreatur zu nennen). Wer aufgehört hat sich selbst zu leben, der ist bereits im Himmel; nur sein auswendiger Mensch lebt in dieser Welt, ist Ehemann, Bürger, der Obrigkeit unterworfen. Auch die Sünden, die der Wiedergeborene begeht, sind Sünden nur des auswendigen Menschen, sie schaden dem inwendigen nicht mehr. Ja an ihnen zeigt sich recht, wie den Kindern Gottes alles ohne alle Ausnahme zum Besten gereicht: Die Erinnerung an die Sünden, die uns vergeben wurden, kann nur die Lust an Gottes Gnade steigern, so dass also die Sünde gleich ist dem „Feuerholz“ im Ofen, das, indem es verbrannt wird, das Wohlsein steigert. Wie dem Wiedergeborenen alles zum Heil wird, sogar seine Sünde, weil er alles, auch sie dem Willen Gottes zu Gebote stellt, so wird dem, der in seinem eigenen Willen bestehen will, alles zur Pein, selbst dies, dass Gott nicht von ihm lässt. Dadurch eben steht der Nichtwiedergeborene im Zorn Gottes oder in der Verdammnis. Nicht als wenn Gott seine Verdammnis gewollt hätte oder wollte, denn wirklich Gott war ja nur der barmherzige Gott gewesen, sondern der Zorn Gottes will es, d. h. der eigene Wille des Menschen, durch welchen dieser im Zorn Gottes steht. Darum steht unerschütterlich fest: Gott will, dass allen geholfen werde; und es ist nicht Gottes Fürsatz, dass einer verstockt werde, sondern das Bleiben im göttlichen Zorn, d. h. der Wille des Todes und Teufels macht es (u. a. Myst. magn. 10, 17, 38).

6. Die Fülle von Tiefsinn, die, wer sich in *Böhme* hinein zu denken versucht, ihm schwerlich absprechen wird, erklärt die Hochachtung, die Philosophen, wie *Baader, Schelling, Hegel* ihm zollen. Der fromme, milde und allem Hader abgeneigte Sinn des Mannes wieder hat zu allen Zeiten religiöse Gemüter angezogen. Freilich hat die mit seinen alchymistischen Studien zusammenhängende, durch den steten Kampf mit der Sprache noch gesteigerte Verworrenheit seiner Darstellung auch viel Unheil angerichtet. Vielleicht war sie der Grund, warum, was er selbst sich erspart wünschte, er sehr früh zu einem Sektenhaupte gemacht worden ist. Namentlich ist dies durch *Gichtel* (geb. 1638, gest. 1710) geschehen, der in Deutschland so sein Apostel gewesen ist, wie *Pordage, Brumley* und *Jane Leade* in England. In

Frankreich hat im siebzehnten Jahrhundert *Poiret* ihm vieles entlehnt, im achtzehnten noch mehr *St. Martin* (geb. 1743, gest. 1803), der übrigens seinen Landsleuten noch immer der *philosophe inconnu* ist.

II.

Die Philosophie als Weltweisheit. (Die Kosmosophen).

§ 235.

Zu dem Unternehmen der Theosophen, die Glaubenslehre in eine Glaubensbotschaft zurückzubilden, d. h. die Wahrheit in einer Weise zu entwickeln, wie es z. B. von den Aposteln geschehen war, noch ehe die Weltweisheit sich hineingemischt hatte, auf Grund nur von Gott empfangener Offenbarung, bildet das entsprechende Korrelat der Versuch, so zu philosophieren, als wäre nie eine vom Christentum angeregte Gottesweisheit dagewesen. Die vorchristlichen Weltweisen hatten dies gethan; in ihrem Geiste zu philosophieren ist also Aufgabe der Zeit, und gegen den, der es thut, wird als gegen den Zeitverständigen jeder, der den scholastischen Standpunkt festhalten wollte, als der Zurückgebliebene, als unphilosophischer Kopf erscheinen. Der Schutz der römisch-katholischen Kirche kann dies nicht ändern: die Zeit ist vorüber, wo ihre Sache zu verteidigen die höchste Aufgabe, und darum Kirchlichkeit der Massstab für den Wert einer Philosophie gewesen war. Eine Mitte gleichsam zwischen beiden nehmen die ein, die zwar die Forderung im Geiste des Altertums zu philosophieren vernehmen, diese aber so missverstehen, als handle sich's darum, die Geister der alten Philosophen heraufzubeschwören. Was zu anderen Zeiten ein blosser Widersinn gewesen wäre, das wird hier zu einem entschuldbaren Missverständnis; und was sonst ein Verkennen der Zeit verriete, zeigt hier, dass ihr Ruf nicht ungehört vorüberging. Darum sind diese ihre Zeit (wenn auch nur Miss-) Verstehenden nicht ohne Wirkung für das spätere Philosophieren geblieben; und wenn auch nicht so ausführliche Darstellungen wie die, welche selbst als Weltweise philosophieren, so doch als deren Vorläufer Erwähnung verdienen diese Männer, welche die Weltweisen des Altertums für sich philosophieren lassen.

A. Wiedererweckung antiker Systeme.

§ 236.

H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, III, Göttingen 1875. *H. Hettner*, Das Wiederaufleben des Platonismus, in Italienische Studien, Braunschweig 1879. *Emile Legrand*, Bibliographie Hellénique, Paris 1885. *G. Voigt*, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, in 2 Bänden, 3. Aufl., besorgt von *Max Lehnerdt*, Berlin 1894.

So sehr die sogenannte Renaissance sich von den übrigen mittelalterlichen Erscheinungen unterscheidet, so hat sie doch einen rein mittelalterlichen Charakter, etwa wie die römische Kaiserzeit einen antiken trotz ihres Gegensatzes zu den früheren Gestalten des Altertums. Was sie zu einem, noch dazu sehr sprechenden Zuge in der Physiognomie gerade des Mittelalters macht, ist der Individualismus, der sich kaum jemals so geltend gemacht hat, als wo man für das Altertum schwärmte, das doch stets den Einzelnen, sei es in der Nation, sei es im Staate verschwinden liess. Eben darum ist es nicht nur die Abstammung von den Römern oder der Umstand, dass nach der Eroberung Konstantinopels griechische Gelehrte und griechische Bücher sich nach Italien flüchteten, sondern es ist noch mehr die staatliche Zersplitterung Italiens, welche dem Italiener die wichtigste Rolle in dem grossen Schauspiel der Renaissance zuweist. Den übrigen Formen derselben reiht sich die Wiedererweckung antiker Philosophenschulen an, ebenfalls zuerst in Italien, und erst von da sich in andere Länder ausbreitend. Trotz des Hasses gegen die scholastische Philosophie, trotz des Bestrebens nur die Alten selbst reden zu lassen, das manchen zum blossen Übersetzer und Ausleger macht, atmen doch auch die Schriften, die diesem Zwecke dienen, den Geist des, wenn auch scheidenden Mittelalters. Vor allem darin, dass ihre Verfasser nicht nur meistens dem Stande nach Geistliche, sondern mit wenigen Ausnahmen nach ihrer Gesinnung kirchlich fromme Männer sind: Heiden mit dem Kopf, römische Katholiken mit dem Herzen, um einen später gebrauchten Ausdruck zu variieren. Das Gemisch ganz heterogener Elemente, das überhaupt der Renaissance eigentümlich, ist auch in ihrer Philosophie nachweislich. Wenn auch nicht in derselben Reihenfolge, in der sie entstanden, so doch ziemlich vollständig, treten alle Systeme des Altertums wieder ins Leben. Dass dies zuerst mit den Systemen geschieht, mit denen Kirchenväter und Scholastiker den Glauben versetzt hatten, um zu einer Glaubenslehre, dann zu einer Glaubenswissenschaft zu kommen, und weiter, dass gerade diese Belebungsversuche an Bedeutung allen anderen bei weitem vorstehen, ist sehr natürlich. Ersteres aus dem oben (§ 228) angegebenen Grunde; letzteres, weil im Platonismus und Aristotelismus alle früheren griechischen Systeme als Momente, alle späteren als Keime enthalten sind.

§ 237.

Erneuerung des Platonismus.

1. *W. Gass*, Gennadius und Pletho, Breslau 1844. *Fritz Schultze*, Geschichte der Philosophie der Renaissance, 1. Bd.: G. G. Plethon, Jena 1874. *Ad. Gaspary*, Gesch. d. ital. Lit., II, Berlin 1888. *L. Stein*, Der Humanist Theod. Gaza als Philos., im A.

f. G. d. Ph., II, 1889, und *Ad. Gaspary* ebenda, III, 1890. — 2. *L. Ferri*, Di Marsilio Ficino, in La Filosofia delle Scuole Italiane, vol. 28, 29, 1883 u. 1884. — 3. *G. Dreydorff*, Das System des Joh. Pico, Marb. 1858. — 4. *B. Zimmels*, Leo Hebraeus, Breslau 1886. — 5. *J. Dippel*, Versuch einer syst. Darst. d. Philos. d. Car. Bovillus, Würzb. 1865.

1. Wie früher die von Alexandria ausgehenden, so haben auch die Florentiner Neuplatoniker ihre Lehre, trotz der vielen Aristotelischen und Stoischen Elemente darin, für reinen Platonismus gehalten, und darum ihre Akademie eine Platonische genannt. Die erste Veranlassung zu ihrer Gründung gab der Grieche *Georgios Gemistos* (welcher Zuname später durch den des *Plethon* verdrängt ward). Im J. 1355 in Konstantinopel geboren — gestorben ist der fast Hundertjährige 1453 —, später im Peloponnes eine hohe Richterstelle verwaltend, wurde er im J. 1438 vom Kaiser *Joh. Palaeologos* nach Italien mitgenommen, um für die Union der griechischen und römischen Kirche zu wirken. Dass er gerade das Gegenteil that, darf bei dem eine politische und religiöse Reform im antik heidnischen Sinne Träumenden, der in der gewünschten Union eine Stärkung des Christentums sah, nicht auffallen. Dagegen breitete er, wie früher in der Heimat, so jetzt in Ferrara und Florenz seine aus Begeisterung für attische Philosophie hervorgegangenen Lehren in vertrauten Kreisen aus, und veranlasste das Entstehen einer Vereinigung Platonisierender Männer unter dem besonderen Schutz des *Cosimo von Medici*. Für diese Männer wurde seine Schrift über die Differenz des Platonismus und Aristotelismus verfasst, welche ihn in Händel mit *Georgios Scholarios (Gennadios)* verwickelte, infolge deren sein Gegner das einzige vollständige Exemplar von *Plethons* Hauptwerk verbrennen liess. Der Verlust dieser seiner *Νόμοι* ist übrigens nicht unersetzlich. Nicht nur haben sich bedeutende Fragmente von ihnen erhalten (neu herausgegeben von *Alexandre*, bei *Didot* in Paris 1858), sondern mit Hilfe anderer Schriften, die sich erhalten haben, und des nicht mitverbrannten Inhaltsverzeichnisses ist es möglich, sich die ganze Weltanschauung des *Plethon* zu rekonstruieren (seine Lehre vom All nach den erhaltenen Fragmenten der *Νόμοι*, seine Ethik nach der Schrift *περὶ ἀρετῆς*, seine Politik nach den Denkschriften über den Peloponnes u. s. w.). Sie ist eine durchweg heidnische, dem Christentum feindselige, die eben darum auch, so weit der Aristotelismus als Stütze der Kirchenlehre gedient hatte, gegen diesen eingenommen erscheint. Dieses Vorurteil gegen *Aristoteles* pflanzt sich auch auf *Plethons* Schüler, den Kardinal *Bessarion* (1403—1472) fort, dessen Heidentum übrigens lange nicht so weit geht wie das seines Meisters, und bei dem eben deswegen kein Hass, wohl aber Indifferenz gegen die christlichen Dogmen zur Erscheinung kommt. Gegen den Aristoteliker *Georg* von Trapezunt (1396—1484), dessen Comparatio Platonis et Aristotelis 1464 erschien, und *Theodor Gaza* (gest. 1478; sein *Ἀντιῤῥητικὸν*

nicht vor 1669) nimmt er (in Calumniatorem Platonis, 1469) den Platonismus eifrig in Schutz.

2. Der aus den Anregungen *Plethons* hervorgegangene Freundschaftsbund gestaltete sich nach dem Plan *Cosimos von Medici* zu einer frei geselligen „Platonischen Akademie". *Marsilius Ficinus* (1433 bis 1499), der Sohn des Arztes von *Cosimo*, wurde durch den letzteren geradezu zum Lehrer der Platonischen Philosophie erzogen. Dass dies mit glänzendem Erfolge geschah, beweisen seine oft gedruckten lateinischen Übersetzungen des *Plato* (1483—1484) und *Plotin* (1492), die er zugleich mit ausführlichen Kommentaren begleitet hat. Hierzu kommen seine Übersetzungen einzelner Werke des *Porphyrius*, (Pseudo-) *Iamblichus*, *Proklos*, *Dionysius Areopagita*, *Hermes Trismegistos*, *Alcinous*, *Xenokrates*, *Speusippos*. Dass aber die von ihm übersetzten Werke nicht fremde, von ihm selber nicht geteilte Gedanken enthalten, geht aus seiner im 24. Jahre verfassten Schrift de voluptate hervor, in der sich seine Überzeugung von der Übereinstimmung des *Plato* und *Aristoteles* sowie von der Wahrheit ihrer Lehren ganz wie bei *Plotin* und *Proklos* ausspricht. Durch sein ganzes Leben hält er die Maxime fest: *Nolim Marsilianam doctrinam opponere Platonicae.* In seinem vierzigsten Jahre Priester geworden, wirft er sich mit Eifer auf die Theologie, wie seine Abhandlung de christiana religione, sein Kommentar zum Römerbrief, seine vielen Predigten beweisen. Dabei hört er nicht auf Platoniker zu sein; und seine Theologia Platonica (1478—1486) in 18 Büchern, in der er besonders die Unsterblichkeit behandelt, zeigt, dass er den Platonismus im Einklange mit der Kirchenlehre weiss. In seinen Berufungen auf *Origenes*, *Clemens*, *Augustin* vergisst er die veränderte Zeit; und dass er selbst die Erfahrung gemacht hat, auf die oben (§ 133) hingewiesen ward, wie Polemik gegen *Averroës* und andere Aristoteliker, um den Platonismus zu erheben, jetzt der Kirche verdächtig erscheint, dies scheint daraus hervorzugehen, dass er seine Platonische Theologie mit der später sehr oft vorkommenden Formel schliesst: *In omnibus quae aut hic aut alibi a me tractantur, tantum assertum esse volo quantum ab ecclesia comprobatur.* In der Sammlung seiner Werke, die *Adam Henric-Petri* in Basel 1561 in zwei Folio-Bänden veranstaltete, finden sich nur die Übersetzungen des *Plato* und *Plotin* nicht, sonst alles, was er geschrieben hat, darunter auch Medizinisches und Astrologisches.

3. Aus den Briefen des *Ficin* (12 Bücher) geht hervor, wie gross der Kreis derer war, die er Platonici und Conphilosophi nennt; auch dass unter ihnen er keinen so hoch geachtet hat als den, wie er sagt aus deutschem Blute stammenden, dreissig Jahre jüngeren *Giovanni Pico*, Grafen von Mirandola und Concordia (geb. 1463, gest. 1494),

auf den man in neuerer Zeit wieder angefangen hat mehr zu achten, weil man gefunden hat, dass der Schweizer Reformator *Zwingli* ihm sehr viel verdankt. Gerade das aber, was ihn manchen Protestanten wert gemacht hat, erklärt auch das Misstrauen der Kirche gegen dies *ingenium praecox*, dem es feststand, dass der Platonismus (der ihm aber wie den Neuplatonikern mit dem Aristotelismus vereinbar ist) vor allem im Stande sei, vom Averoismus und anderen verdammungswürdigen Irrtümern zum Christentum zurückzuführen. Sie verbot die Riesendisputation, zu der *Pico* die Gelehrten der ganzen Welt aufgefordert hatte auf seine Kosten nach Rom zu kommen. Von den neunhundert Thesen, die er zu diesem Zwecke zusammengestellt hatte, sind vierhundert den bedeutendsten Scholastikern, Arabern, Neuplatonikern, Kabbalisten entlehnt; die übrigen sind seine eigenen, und verraten die Tendenz, Antagonisten als übereinstimmend erscheinen zu lassen. Ein solches Bestreben ist erklärlich bei einem, der alle Weisheit der Juden wie der Griechen aus einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an die Menschen ableitet, und der die Religion, d. h. das Leben Gottes im Menschen, das nur in Christus vollkommen stattfindet, als ein kosmisches Prinzip ansieht, indem dadurch die ganze Welt zu dem einen Seienden und Guten zurückgeführt wird. Die Werke des *Joh. Picus*, unter denen die Apologie seiner Thesen und die mit ihr oft wörtlich übereinstimmende Rede über die Würde des Menschen seinen Standpunkt im ganzen, die zwölf Bücher gegen die Astrologie seine Naturphilosophie enthalten, sind zuerst 1496 in Bologna, dann sehr oft, zuletzt zusammen mit denen seines Neffen *Giovan Francesco Pico*, eines warmen Verehrers von *Savonarola*, in Basel bei *Henric-Petri* in zwei Folio-Bänden 1572, und dann wieder 1601 gedruckt worden. Nach diesen sind Bewegung, Licht und Wärme die einzigen Wirkungen des Himmels und der Gestirne. Alle astrologischen Vorstellungen, die namentlich von Ägyptern und Chaldäern überliefert sind, wurzeln teils in religiösem Aberglauben, teils in der Überschätzung der Mathematik. Die Summe seiner Weisheit ist in dem Satze enthalten: *Philosophia quaerit, Theologia invenit, Religio possidet.*

4. Durch *Ficin* und *Pico* wird der Mann angeregt, der den wieder belebten Platonismus in Deutschland vertritt. *Johann Reuchlin*, 1455 in Pforzheim geboren, in Orleans und Paris gebildet, war, während er Professor der klassischen Litteratur in Basel war, als geistreicher Humanist bekannt geworden. Später ward er Professor in Ingolstadt, dann in Tübingen, und ist am 30. Juli 1522 gestorben. Im Jahre 1487 hatte er zuerst in Florenz die persönliche Bekanntschaft *Ficins* gemacht, an welche sich dann später die *Picos* schloss. Da beide zwischen Platonischer und Pythagoreischer Philosophie kaum einen

Unterschied annehmen, so störte es ihr Einverständnis nicht, wenn *Reuchlin* besonders das Pythagoreische Element hervorhob. Ebenso wenig, wenn der für das Hebräische interessierte Mann, der sich rühmen durfte, der Kirche die Kenntnis desselben wieder geschenkt zu haben, kabbalistische Vorstellungen mit dem Platonismus verschmolz. Hatte doch *Pico* selbst dies schon vor ihm gethan. Die beiden Schriften, Capnion s. de verbo mirifico (Basel 1494, Tübingen 1514, Fol.), worin ein Heide, ein Jude und ein Christ (*Reuchlin*, Capnion) sich unterreden und jeder in einem der drei Bücher das Wort führt, und de arte cabbalistica libb. III (Hagenau 1517, Fol.), gehören zusammen, indem jenes auf dieses hin-, dieses auf jenes zurückweist. Sein Anhänger *Everard Digby* in Cambridge (gest. 1592) gehört nach den Nachweisen *J. Freudenthals* zu denen, gegen die Lord *Bacons* (§ 249) Kritik des herrschenden wissenschaftlichen Verfahrens gerichtet ist.

5. Dieselben Elemente wie bei *Reuchlin* mischen sich bei *Leo Hebraeus*, dessen Dialoghi di amore (1535) zu den vielen Schriften gehören, denen ein bestimmender Einfluss auf (*Giordano Bruno* und) *Spinoza* nachgesagt worden ist. Ebenso bei dem Venetianer *Zorzi (Franciscus Georgius Venetus)*, geb. 1460, gest. 1540, und dem Kölner *Cornelius Agrippa* von Nettesheim, geb. 1487, gest. 1535. Das Werk des ersteren, de harmonia mundi Cantica III (Venet. 1525, Fol.), ist nicht so phantastisch, wie die Jugendschrift des zweiten, de occulta philosophia libri tres, die er im J. 1510 zuerst herausgab, und welche, zum Teil wenigstens, durch die 1530 erschienene de incertitudine et vanitate scientiarum rektifiziert wird. *Agrippas* durchweg abenteuerliches Treiben hat ihn in eine Menge, zum Teil verdienter Verdriesslichkeiten gebracht. Seine Werke, die ausser den beiden genannten auch Anpreisungen der Lullischen Kunst (s. oben § 206) enthalten, sind in zwei Oktavbänden erschienen: Henr. Corn. ab Nettesheim Opera omnia Lugd. Bat. per Bernigos fratres (das Titelblatt trägt bei einigen Exemplaren die Jahreszahl 1600, bei anderen gar keine). Unter den Franzosen pflegen als Repräsentanten dieser Richtung angeführt zu werden der wegen seiner Verdienste um den *Aristoteles* von *Reuchlin* gepriesene *Jacques Lefèvre* oder *Faber* aus Etaples (*Faber Stapulensis*, geb. 1455, gest. 1537) und sein Schüler *Charles Bouilles (Bovillus)* (um 1475—1553), dessen bis 1509 geschriebene philosophische Abhandlungen 1510 in Paris erschienen. Beide sind, wie auch *Reuchlin*, Bewunderer des *Nikolaus von Cusa*. Gleiches gilt auch von einem anderen Schüler *Fabers* und Freunde *Bouillés*, dem Polen *Jodocus Clichtovius*, der im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts Lehrer an der Sorbonne war, und sich auch

durch seinen Eifer für die Lullische Kunst sowie gegen *Luther* einen Namen gemacht hat.

§ 238.

Aristoteliker.

1. *K. Werner*, Der Averroismus in der christl.-peripat. Psych. des späteren M.-A.'s, in den Sitz.-B. d. Wiener Akad., 1881. Ueber *Cremonini:* Mabilleau, Étude historique sur la philosophie de la renaissance en Italie, Paris 1881. — 2. *Franc. Fiorentino*, Pietro Pomponazzi, studj storici su la scuola Bolognese, Firenze 1868. *L. Ferri*, La psicologia di P. Pomp., Roma 1877. *M. Maywald*, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, Berlin 1871.

1. In Padua, welches für den Aristotelismus das werden sollte, was Florenz für den Platonismus, hatten gegen die wachsende Macht des Nominalismus und seiner Konsequenzen viele den Versuch gemacht, den voroccamistischen Aristotelismus festzuhalten. Dazu sich der Hilfe des *Averroës* zu bedienen, darin waren ihnen schon andere vorangegangen. Der Carmeliter *Joh. von Baconthorp* (gest. 1346) in England, der zwar in Frankreich (in Jandun) geborene, aber in Italien besonders geschätzte *Joh. Jandunus, Fra Urbano* aus Bologna (gest. 1405) und der Venetianer *Paulus* (gest. 1429) waren Averroisten, ehe ihre Lehre durch *Gaëtano di Tiene* (Cajet. *Thienaeus*, 1387—1467) in Padua auf den Thron gehoben ward. Nach ihm (1471—1499) lehrte diesen der Theatiner *Nicoletto Vernias;* endlich wandelt auf diesem Wege *Alexander Achillini* (geb. 1463), der Medizin und Philosophie zuerst in Padua, dann in seiner Vaterstadt Bologna lehrte, und dort 1512 (1518?) gestorben ist. Er und andere, von ihm angeregt, haben sogar die Lehre von der Einheit des Menschengeistes als Aristotelisch anerkannt, und nun durch eine Silbenstecherei den *Averroës* als Verteidiger der Unsterblichkeit des (freilich nicht der) Menschen dargestellt. An diese Averroisten, die zum Teil viel weiter gingen als *Achillini* (der stets zwischen dem unterschied, was *Aristoteles* lehre, und was christlich und wahr sei) ist zu denken, wenn man von *Petrarca* hört, dass Philosoph und Unchrist als gleichbedeutend gelte. Diese Averroistisch-scholastische Auffassung des *Aristoteles* dauert sogar noch fort, nachdem *Leonicus Thomäus* (geb. 1456) in Padua seine Epoche machenden Vorlesungen über *Aristoteles* gehalten, und durch sie bewiesen hatte, dass derselbe im Original und an der Hand griechischer, nicht arabischer Kommentatoren zu studieren sei. Das Studium namentlich des Aphrodisiensers lässt den bis dahin fast allmächtigen Averroisten gegenüber die Alexandristen entstehen. Besser werden sie als Arabisten und Hellenisten einander entgegengestellt. Zwar kein gewöhnlicher Averroist ist *Augustinus Niphus* (geb. 1473; *Suessanus*, wie er sich selbst nennt, obgleich Suessa nicht seine Geburts-, sondern

seine erwählte Vaterstadt war), der in Pisa, Bologna, Rom, Salerno und Padua bis gegen 1546 gelehrt, und als Arzt, Astrolog und Philosoph einen solchen Ruhm erworben hat, dass Papst *Leo X.* ihm erlaubte, den Namen und das Wappen der Medici zu führen. Aus seinen vielen Werken aber, deren vollständiges Register nebst Druckort *Gabriel Naudäus* der Pariser Ausgabe von August. Niphi Opuscula moralia et politica (2 Bde., 4°, 1654) beigelegt hat, geht hervor, dass er nicht mit Unrecht den Averroisten zugezählt wird. Mehr als dies, dass er in eigenen Schriften den *Averroës* kommentiert und gegen *Pomponatius* verteidigt hat, berechtigt zu solcher Zusammenstellung, dass er den *Aristoteles* gerade so auffasst, wie es Sitte geworden war, seit die vom Neuplatonismus angeregten Araber, und namentlich *Averroës* die Lehrer in der Philosophie geworden waren. Dagegen neigt sich mehr den Alexandristen zu, oder vielmehr es sucht zwischen ihnen und den Averoisten zu vermitteln, indem er den *Aristoteles* aus sich selbst erklären will, der als Naturforscher berühmte, um Tier- und Pflanzenphysiologie verdiente *Andreas Caesalpinus* (geb. in Arezzo 1519, gest. in Pisa 1603). Sowohl seine Quaestiones Peripateticae (u. a. mit dem Hauptwerke des *Telesius* [s. § 243] von *Eusthat. Vignon* in den Tract. philos. Atrebat. 1588, aber auch Venet. 1593 herausgegeben) als seine Daemonum investigatio entwickeln seine lebensvollen, oft an den Pantheismus heranstreifenden Naturansichten. Genetisch erklärt sich diese mittlere Stellung daraus, dass der Mann, dem er die erste philosophische Anregung verdankt, *Simone Porzio* (*Simon Porta*, 1496—1554), ein Zuhörer des Arabisten *Niphus* und des gleich zu nennenden *Pomponazzi* gewesen war. Der im Neapolitanischen geborene *Marco Antonio Zimara* (gest. 1532), der einige Jahre in Padua lehrte, ist ein reiner Averroist; dass er es nicht sklavisch ist, beweisen seine in § 187 erwähnten Abhandlungen. Auch der Paduaner *Jakob Zabarella* (1532—1589) ist wenigstens in dem Teil der Philosophie, wo er den grössten Ruhm erworben hat, der Logik, ganz Averroist. Wenn er in der Physik abweicht und zu Resultaten kommt, die weniger mit der Kirchenlehre streiten, so behauptet er dadurch mehr in *Aristoteles'* eigenem Sinne zu sprechen, so dass es ihm also wie dem *Albert* und *Thomas* feststeht, dass *Aristoteles* die Kirchenlehre verbürge, und er sich im Grunde nur durch seine Kenntnis des Griechischen und seine geschmackvollere Darstellung von den scholastischen Peripatetikern unterscheidet. Seine Werke sind in fünf Teilen in Leyden bei *Marschall* 1587, Fol., erschienen, von denen die vier ersten die logischen Schriften, der fünfte die dreissig Bücher de rebus naturalibus enthält. Jene sollen auch Francof. 1608, diese Francof. 1607 erschienen sein. Gerade wie er von den einen des

Averroisten, von den anderen den Alexandristen zugezählt wird, so ist es auch seinem gleichzeitigen Gegner *Francesco Piccolomini* (1520 bis 1604) und seinem ihn verehrenden Nachfolger *Cesare Cremonini* (1552—1631) gegangen. Der letztere kann als der letzte Aristoteliker in Italien angesehen werden. Wie verzweifelt die Sache des Aristotelismus übrigens ihm selbst, dem Zeitgenossen und Kollegen *Galileis*, erschien, hat er damit bewiesen, dass er nicht wagte durch ein Fernglas zu blicken, weil es seine Physik widerlegen könne.

2. Nicht wie die zuletzt Genannten eine Mittelstellung, sondern die eines entschiedenen Alexandristen nimmt *Pietro Pomponazzi*, gen. *Peretto* ein, bekannter als *Petrus Pomponatius*, der, geboren in Mantua am 16. Sept. 1462, in Padua Medizin und Philosophie studiert hatte, zuerst dort, dann in Ferrara, zuletzt in Bologna, lehrte und am letzteren Orte den 18. Mai 1524 starb. Zuerst in seiner berühmtesten Schrift: Tractatus de immortalitate animae (die zuerst 1516 in Bologna, dann aber sehr oft und, weil sie bei ihrem ersten Erscheinen auf Befehl des Dogen verbrannt wurde, meistens ohne Angabe des Druckortes gedruckt ist), welche ihm sogleich einige Augustiner und Dominikaner aufsässig machte, dann in seiner gegen die Angriffe *Contarinis* gerichteten Apologia, endlich in dem gegen *Niphus* geschriebenen Defensorium weist er nach, dass die Ansicht der Averroisten von dem einen unsterblichen *intellectus* aller Menschen mit des *Aristoteles* Lehre, nach welcher die Seele Form eines organischen Leibes, unvereinbar sei, dass eben deswegen *Aristoteles* weder den noch die Menschen unsterblich sein lasse. Dies sei nicht der einzige Punkt, in dem *Aristoteles* von der christlichen Lehre abweiche, und könne auch nicht der einzige sein, da die einzelnen Glaubensartikel mit einander stehen und fallen. Ebenso wenig wie mit der Kirche stimme er überall mit *Plato* überein. Deswegen sei es nicht ratsam, die *arcana* der Philosophie den Schwachen mitzuteilen, denn die können leicht irre werden. Was ihn selbst betreffe, so denke er ganz anders als *Aristoteles;* denn ihm sei nicht dieser, sondern die Kirche Autorität. Man kann es bei der Art, wie *Pomponazzi* die Lehre von der zweifachen Wahrheit verwertet, nicht seltsam finden, dass dies Buch der Kirche verdächtig wurde, und dass in den sich daran anschliessenden Streitigkeiten mit den Averroisten, trotz seiner angesehenen Freunde in Rom, die Kirche sich gegen den *Pomponatius* erklärte. Man muss überdies bedenken, dass er der Neuerer war, dass die Verehrer des *Averroës* die Tradition für sich hatten. Wie in dieser Schrift an dem *Aristoteles*, so wird in der de fato, libero arbitrio et praedestinatione an den Stoikern gezeigt, dass Vernunft und Philosophie ganz etwas anderes lehren als die Kirche; immer aber, um daran die Unterwürfigkeits-

erklärung gegen die letztere zu schliessen. Eine lokale Veranlassung hatte die im J. 1520 verfasste Schrift de naturalium effectuum causis s. de incantationibus (bei *Henric-Petri* in Basel 1556, 8°, erschienen). Er sucht darin, was der Aberglaube für Hexenkünste ansieht, auf Natur- (freilich meistens astrologische) Gesetze zurückzuführen. Eine später geschriebene kleine Schrift de nutritione sucht zu zeigen, dass alle Vernunftgründe für die Materialität der Seele sprechen, die eben darum nicht *per se*, sondern nur *per accidens* unsterblich sein kann. Die Werke des *Pomponatius* sollen in einer Gesamtausgabe Basil. 1567, 8°, existieren. Sie ist mir unbekannt.

§ 239.

Erneuerer anderer Systeme.

1. *F. Thomas*, La Philos. de Gassendi, Paris 1889. *Kurd. Lasswitz*, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2 Bde., Hamburg und Leipzig 1890. — 2. *Fr. Alb. Lange*, Vives, in *Schmids* Encyklopädie des ges. Erziehungs- und Unterrichtswesens, 2. Aufl., IX, 1887. — 3. *Chr. Waddington*, Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions, Paris 1855. *C. Prantl*, Ueber P. Ramus, in den Sitz.-Ber. d. Münch. Akad. 1878. — 4. *F. X. Schmid* (aus Schwarzenberg), Nicolaus Taurellus, der erste deutsche Philosoph, Erlangen (neue Ausg.) 1864.

1. Von viel geringerer philosophischer Begabung sind im allgemeinen und haben daher, wenn auch in anderen Gebieten bedeutenden, so doch in der Philosophie zumeist nur geringen und wenig nachhaltigen Einfluss gezeigt die, welche den Versuch machten, die Systeme der Verfallperiode griechischer Philosophie (s. § 92—115) ins Leben zurückzurufen. So hat *Joost Lips (Justus Lipsius;* 1547—1606), dessen Werke 1585 in acht, 1637 in vier Foliobänden erschienen sind, mit seinen darin enthaltenen Lobpreisungen des Stoizismus nicht den Ruf eines Philosophen, sondern nur den Namen eines Philologen und Kritikers erworben. Dass es dem gesinnungslosen *Kaspar Schoppe* (*Scioppius*, geb. 1562 in der Pfalz) mit seinen Elementa philosophiae Stoicae ebenso ging, ist begreiflich. — Einflussreicher ist die Erneuerung der antiken Atomistik geworden, deren Lehrmeinungen der Philosophie des Mittelalters infolge mannigfacher Polemik gegen *Demokrits* und *Epikurs* Materialismus und Atheismus niemals ganz verloren gegangen waren. Ihr Wiederaufleben steht in engem Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Aristotelische Physik, die insbesondere durch die Entwicklung der Medizin im sechzehnten Jahrhundert vorbereitet wird. Sie bleibt zuerst vorwiegend ein Besitz der medizinischen Naturauffassung. In Deutschland vertritt ein Gemisch von Aristotelischer Elementenlehre und Atomismus der Wittenberger Mediziner *Daniel Sennert* (geb. 25. Nov. 1572 in Breslau; gest. 21. Juli 1637) durch seine Epitome scientiae naturalis, 1618 u. ö., die Schrift de

Chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu 1619 und seine Hypomnemata physica 1636 (Opp. zuerst Paris 1633, 45; zuletzt Lugduni 1676). Die *minima naturae, atomi* oder *corpora indivisibilia* sind *atomi igneae, aëreae, aqueae, terreae.* Die *prima mixta* sind die Atome der zusammengesetzten Körper; in den lebenden Körpern enthalten sie die Seele. Weiter entwickelt erscheint der Atomismus in dem Korpuskularsystem des französischen Mediziners *Sebastian Basso,* dessen Philosophia naturalis adv. Aristotelem (l. XII) 1621 erschien. Auch bei ihm wirkt die Aristotelische Lehre von den Elementen nach, verknüpft sich jedoch mit der Aristotelisch-Stoischen Äthertheorie; der Äther erfüllt den Raum zwischen den Atomen. Anaxagoreische Annahmen, deren Nachwirkungen schon bei *Sennert* und *Basso* zu erkennen sind, wirken auch in die Aufstellungen des Franzosen *Claude Gillermet von Berigard* hinein (geb. 1578 oder 1591), der seit 1628 in Pisa, dann bis an seinen Tod (1663) in Padua lehrte. Sein viergliedriges Hauptwerk, in dialogischer Form, ist als Circulus Pisanus, de veteri et Peripatetica philosophica Utini 1643 erschienen. Etwas tieferen philosophischen Gehalt bekunden Lord *Bacons* (vgl. § 249) Erörterungen über die Atomistik, die insbesondere seiner kleinen, 1605 verfassten Schrift: Cogitationes de natura rerum zu entnehmen sind. Viel mehr als diese alle hat *Pierre Gassend (Petrus Gassendi,* geb. bei Digne am 22. Jan. 1592; gest. am 24. Okt. 1655) zur Erneuerung des Atomismus beigetragen. Die beiden ersten Bücher seiner Exercitationes paradoxicae adv. Aristoteleos sind zuerst 1624 erschienen. Als Professor der Mathematik in Paris veröffentlichte er 1647 (Lugduni) die acht Bücher de vita et moribus Epicuri, zwei Jahre später die ausführlichen Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita moribus placitisque Epicuri. Der sachliche Inhalt der Animadversiones ist später in das postume Syntagma philosophicum (Hag.-Com. 1655) hineingearbeitet, in dem er die Philosophie als Logik, Physik und Ethik abhandelt. *Gassend,* ein Zeitgenosse des *Galilei, Cartesius* und *Hobbes,* hat nicht nur auf *Rob. Boyle* und andere Vertreter der Naturwissenschaft seiner Zeit, sowie auf die späteren Sensualisten in England und Frankreich, sondern vor allem auch auf *Leibnitz* eingewirkt. Bei der Würdigung seiner philosophischen Stellung darf allerdings nicht vergessen werden, dass seine atomistische Philosophie ihn nicht gehindert hat, ein zur Askese geneigter eifriger Priester zu sein, dass ferner unter den Gassendisten, die sich eine Zeit lang unter Unterstützung des Jesuiten-Ordens den Cartesianern entgegenstellten, im allgemeinen Physiker zu verstehen sind, die mit atomistischen Theorieen die Wirbeltheorie bestritten.

Gassendis Sensualismus gründet sich auf eine Atomistik, durch die noch vor der experimentellen Bestätigung ein leerer Raum behauptet, und die Atome als qualitativ gleichartig, nur durch Grösse, Gestalt und Schwere verschieden angenommen werden. Sie schliesst sich aber andrerseits der antiken Atomistik eben dadurch enger an, als irgend eine der vorher genannten Auffassungen.

2. Da die nacharistotelischen Systeme ihre Hauptrepräsentanten in der römischen Welt gefunden haben, die römischen Philosophen aber wegen ihres mehr oder minder synkretistischen Charakters im *Cicero* ihr eigentliches Haupt haben, so ist es begreiflich, dass er und mit ihm das rhetorische Philosophieren zu Ehren kommt. Mit oder ohne Bewusstsein nehmen ihn zu ihrem Vorbilde die, auf die der in jener Zeit aufkommende Name der Ciceronianer sehr gut passt. Schon der Römer *Lorenzo della Valle (Laurentius Valla,* 1407—1459) sowie der deutsche *Rudolph Agricola* (1442—1485) hatten diesen Ton angeschlagen, nur dass ihnen *Quintilian* fast so viel galt wie *Cicero*. Dagegen haben der Spanier *Ludovicus Vives* (1492—1540), dessen Werke 1782 in Valencia erschienen sind, und mehr noch der Modenese *Marius Nizolius* (1498—1575), sowohl in seinem Thesaurus Ciceronianus als in seiner Schrift gegen die falschen Philosophen (auch Antibarbarus genannt), die *Leibnitz* im J. 1670 in Frankfurt (Marii Nizolii contra Pseudophilosophos libri IV) neu herausgab, kein Hehl, dass sie dem *Cicero* mehr danken als den Sokratikern, *Plato* und *Aristoteles,* weil die letzteren die Philosophie von der Rhetorik getrennt haben.

3. Zu diesen rhetorisierenden Philosophen ist nun auch der Picarde *Pierre de la Ramée (Petrus Ramus)* zu rechnen. Im Jahre 1515 nahe bei Soissons geboren, hat er im Kampf mit den grössten Schwierigkeiten seine Studien in Paris gemacht, so dass er in seinem 21. Jahre jene Disputation wagen durfte, die ihn berühmt gemacht hat, in der er siegreich verteidigte, dass alles, was *Aristoteles* gelehrt habe, falsch sei. Vor allem war es die Logik des *Aristoteles,* die er auch in Schriften (Animadversiones in dialecticam Aristotelis, Paris 1543) bekämpfte und an deren Stelle er eine bessere zu setzen versuchte (Dialecticae partitiones, 1543, später als Institutiones dialecticae wieder herausgegeben). Das Eigentümlichste ist dabei die Verschmelzung der Logik, die er eben deswegen als die *ars disserendi* bezeichnet, mit der Rhetorik. Aus der genauen Beobachtung der Art, wie *Cicero* und andere Redner ihre Hörer überzeugen, lerne man die Regeln der Logik besser kennen als aus dem Organon. Einiges, was *Ramus* zuerst (nicht alles zuerst, denn in Einigem war ihm *Joh. Sturm* [1507—1589], dessen Zuhörer er gewesen war, vorausgegangen)

in die Logik hineinbrachte, ist bleibendes Besitztum der logischen Handbücher geworden. So die Unterscheidung der natürlichen und künstlichen Logik; so eigentlich auch der Gang, den die ganze Logik nimmt. Was nämlich bei *Ramus* den ersten Teil bildet (de inventione), die Lehre vom Begriff und der Definition, pflegt auch jetzt noch den Anfang zu bilden. Der zweite Teil, de judicio, — daher Pars secunda Petri als scherzhafte Bezeichnung für judicium, d. h. Urteilskraft — enthält die Lehre vom Urteil, vom Schluss und von der Methode. Dass *Ramus* wieder nur drei Schlussfiguren statuiert, muss als ein Vorzug seiner Logik gegen die scholastische angesehen werden; darin dass er später, wie vor ihm schon *Laur. Valla,* die dritte fallen lässt, kann eine Ahnung anerkannt werden, dass dieselbe ohne Ergänzung wirklich nicht volle Beweiskraft hat. Übrigens deduziert er die Schlussfiguren nicht, wie *Aristoteles* (s. § 86, 2), aus dem verschiedenen Umfange des *terminus medius,* sondern (wie die meisten neueren nach ihm) aus der Stelle, die er in den Prämissen einnimmt. Zuerst wurden die Schriften des *Ramus* verurteilt und ihm die logischen Vorlesungen verboten, so dass er sich auf mathematische und solche beschränken musste, in denen die rhetorischen Meisterwerke *Ciceros* kommentiert wurden. Nach dem Tode *Franz* des Ersten aber erscheint er an dem Collège de Presles wieder als Lehrer der Dialektik. Jetzt dehnte er seine Angriffe auch auf die Physik und Metaphysik des *Aristoteles* aus, denen er Werke mit gleichen Titeln entgegensetzte. Die Anfeindungen, die seit seinem Übertritt zum Calvinismus noch viel heftiger geworden waren, brachten ihn dahin, eine Reise ins Ausland (Deutschland, Italien, Schweiz) zu unternehmen, die ein grosser Triumphzug wurde. Sein Hauptgegner in Paris, der Theologe *Charpentier,* hat die Mörder gedungen, die nach des *Ramus* Rückkehr ihn in der Bartholomäusnacht umbrachten. Das genaue Register der fünfzig Schriften, die schon während seines Lebens, zum Teil in sehr vielen Auflagen (und nicht selten den früheren widersprechenden Ausführungen), und der neun, die nach seinem Tode gedruckt wurden, sowie derjenigen Schriften, deren Titel wir kennen, die aber nicht erschienen sind, findet sich in der angegebenen Schrift von *Waddington.* Eine Gesamtausgabe der Schriften des *Ramus* existiert noch nicht. Seine logischen Neuerungen fanden für eine Zeit lang grossen Anklang, und es bildete sich eine wirkliche Schule der Ramisten im Gegensatz zu den Aristotelikern. Konfessionelle Gründe haben wohl dazu beigetragen, dass ihre Zahl in Deutschland noch grösser war als in Frankreich. Dass *Arminius* in Genf den *Ramus* gehört hatte, entschied für seinen Einfluss bei den Arminianern in Holland. Seine genaue Verbindung mit *Sturm* in Strassburg war eine Empfehlung bei allen humanistisch Gebildeten.

Waddington giebt eine Reihe von Namen an, welche beweist, wie sehr *Ramus* geehrt ward. Über englische Ramisten, insbesondere über Sir *William Temple* (1533—1626) und dessen Einfluss in Cambridge handelt eingehend *J. Freudenthal* (s. § 249 L.) Zwischen die Ramisten und Antiramisten, in die sich für eine Zeit lang die Logiker schieden, stellten sich auch einige Semi-Ramisten, zu denen man u. a. den Marburger Eklektiker *Rudolph Goclenius* (1547—1648) rechnete.

4. Bei weitem nicht das Aufsehen wie *Ramus* machte ein um dreissig Jahre jüngerer Zeitgenosse von ihm, dessen Hass gegen *Aristoteles* entschiedene Nahrung gesogen hat aus dem Studium des *Ramus*, der aber wie keines Philosophen unbedingter Anhänger, so auch keiner des *Ramus* heissen will; es ist der in Mömpelgard im Jahre 1547 geborene *Nikolaus Taurellus* (wahrscheinlich war sein Familienname Öchslein). Das theologische Studium, dem er sich zuerst in Tübingen gewidmet hatte, vertauschte er mit dem medizinischen; und nachdem er im Jahre 1570 in Basel Doktor der Medizin geworden war, lehrte er daselbst zuerst Medizin, später Ethik. Hier nun wagte er, der in Tübingen durch *Jakob Lingk* (1511—1587) in den strengen Aristotelismus eingeführt worden war (vgl. *Chr. Sigwart* Ein collegium logicum im 16. Jahrhundert, Tübingen 1890), im Jahre 1573 seinen Absagebrief an die Peripatetische Philosophie zu veröffentlichen: Philosophiae triumphus ct., Basil. 1573, der von den längst wieder zu Scholastikern gewordenen protestantischen Theologen nicht weniger als von den katholischen ihm den Vorwurf der Gottlosigkeit zuzog. Die hundertundsechsundsechzig Thesen, die der eigentlichen Abhandlung vorausgeschickt sind, sowie die sich daran anschliessenden Vorreden zu den einzelnen Teilen enthalten eigentlich schon alles, was die ganze spätere Schriftstellerthätigkeit des *Taurellus* durchzuführen sucht. Unter den vielen Irrtümern, welche als solche aufgezählt werden, die durch *Aristoteles* sich eingebürgert haben, wird besonders der gerügt, dass die höchste Seligkeit im Erkennen bestehe. Vielmehr wie Gottes Seligkeit darin besteht, dass er sich selbst hervorbringt, erzeugt, will, weswegen er auch mehr ist als blosse *mens*, ganz so besteht die des Menschen darin, dass er Gott liebt und will. Die Abhandlung selbst zerfällt in drei Traktate, von denen der erste von den Kräften des menschlichen Geistes handelt, der zweite die Aristotelischen Prinzipien der Physik kritisiert, der dritte den Versuch macht, eine wahre, mit der Theologie übereinstimmende Philosophie aufzustellen, die nicht auf Autorität des *Aristoteles*, sondern auf Vernunft sich stützt. — Dieser Gegensatz von *Aristoteles* und Vernunft erbitterte die philosophische Welt. Nicht minder zürnt ihm die theologische, weil er die Folgen des Sündenfalls nicht so weit ausdehnte, dass dadurch die Vernunft die Fähigkeit der

Erkenntnis verloren habe. Chikanen aller Art liessen ihn eine Reihe leidensvoller Jahre durchleben, bis er endlich die Professur der Physik und Medizin in Altorf erhielt, einer Universität, auf der gleichfalls die Peripatetische Philosophie im höchsten Ansehen stand. In seiner Medicae praedictionis methodus etc., Francof. 1581, spricht er deshalb die Absicht aus, sich ganz auf das Gebiet seiner Professur zu beschränken, ein Wort, dem er treu blieb, als er seinen de vita et morte libellus, Norimbergae 1586, veröffentlichte, und mit dem die Herausgabe zweier Bändchen Gedichte, Carmina funebria, Norib. 1595, und Emblemata physico-ethica, Norib. 1595, sich zur Not vereinigen lässt. Auf die Länge aber vermochte er nicht dem Drange zu widerstehen, der ihn zu erneutem Kampfe gegen den Erzfeind trieb. Seiner Synopsis Aristotelis Metaphysices, Hanov. 1596 (die ich nie gesehen habe), folgten bald die heftigen Angriffe gegen den überall, namentlich in Altorf selbst durch *Scherbius* gefeierten *Cäsalpin* (s. § 238, 2) in seinen Alpes caesae h. e. Andr. Caesalpini Itali monstrosa et superba dogmata ct., Norimb. 1597, in welcher Schrift dem pantheistisch gefärbten Aristotelismus die herbsten Wahrheiten gesagt wurden. Die späteren Werke, die *Κοσμολογία* h. e. physicarum et metaphysicarum disquisitionum de mundo libri II (Amberg. 1603) und die *Οὐρανολογία*, h. e. physicarum et metaphysicarum disquisitionum de coelo libri II (ebend. 1605), endlich die von *Leibnitz* sehr hochgestellte Schrift de rerum aeternitate, metaphysices universalis partes quatuor (Marpurg. 1604) sind ebenso polemisch; nur dass sie zu ihrem Gegenstande besonders *Piccolomini* und die jesuitischen Peripatetiker in Coimbra sowie andere katholische Geistliche nehmen, und die Behauptungen derselben streng kritisieren. Die stets wiederkehrende Behauptung, *Aristoteles* sei nicht die Philosophie, der Kampf gegen ihn, selbst auf dem logischen Gebiete, auf dem *Taurellus* die Herrschaft der *recta ratio* fordert anstatt der Aristotelischen Subtilitäten, ist der Grund gewesen, warum er hier zu *Ramus* gestellt wurde, wie ihn denn auch seine Zeitgenossen teils jenem, teils anderen zugesellt haben, die bei den römischen Eklektikern, *Cicero, Seneca,* in die Schule gingen. Es darf aber nicht verschwiegen werden, dass die Gründe, aus denen *Taurellus* die Peripatetiker angreift, zum Teil ganz andere sind, als die Repräsentanten der Renaissance geltend machen, so dass man oft zweifelhaft werden kann, ob er nicht eher als zu ihnen zu den Naturphilosophen (s. § 240 ff.), ja manchmal, ob er nicht zu den Mystikern zu zählen sei. Warum nämlich *Taurellus* von der Scholastik nichts wissen will ist, dass sie eine Philosophie, die durchweg heidnisch, mit einem Dogma verschmolzen habe, das christlich ist; diese Zumutung, Christus mit dem Herzen, *Aristoteles* mit dem Kopfe anzubeten, sei

eine so widersinnige, dass es zu begreifen sei, warum die Scholastiker zuletzt bei dem Unsinn einer doppelten Wahrheit angelangt seien. Um christlich *(christiane)* zu philosophieren, und namentlich das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie richtig zu würdigen, muss man dies festhalten, dass die Philosophie alles zu erkennen vermag, was *Adam* vor dem Falle, und was die Menschen nach dem Fall durch ihr diskursives Denken zu ergrübeln vermochten. Dagegen alles, was dem Menschen erst infolge der in Christus erschienenen Gnade gewiss worden ist, gehört lediglich der Theologie an. Darum ist vieles, was man für eine theologische Lehre ansieht, eine philosophische; so z. B. die von der Trinität, denn Gott wäre nicht, wenn er sich nicht ewig zeugte; so ferner die von der Auferstehung des Leibes, denn die Vernunft lehrt uns, dass der ganze Mensch, und nicht bloss ein Teil von ihm unsterblich ist, und da er (nicht bloss die Seele) sündigte oder Gutes that, Strafe oder Lohn zu erwarten hat. Dagegen wäre es eine Anmassung, wenn man etwa philosophisch beweisen wollte, dass Christus Wunder that u. s. w. Damit ist aber durchaus nicht eine Trennung zwischen Philosophie und Theologie behauptet; vielmehr bildet jene das Fundament für die letztere. Es ist nämlich damit wie mit dem Gesetz, das ein Zuchtmeister ist auf Christus. Gerade so ist es die Philosophie, welche den Menschen zu der verzweiflungsvollen Einsicht bringt, dass es ihm, einmal gefallen, ganz unmöglich ist, der Strafe und Verdammnis zu entgehen, damit aber geneigt macht, die Genugthuung, welche der Sündlose gegeben hat, sich anzueignen. Übrigens kann, dass eine solche Genugthuung möglich ist, durch die Philosophie bewiesen werden. Freilich nicht durch eine Philosophie wie die Aristotelische, die weil sie unsinniger Weise die Frage nach dem Anfange der Welt, d. h. nach dem Vornatürlichen, innerhalb der Naturwissenschaft behandelt, und dabei den Grundsatz einer christlichen Philosophie, dass der Mensch der letzte Zweck der Schöpfung ist, ausser Acht lässt, zu dem Irrtum gelangt, dass die Welt ewig und unzerstörbar ist. Die wahre Philosophie folgert daraus, dass das Menschengeschlecht einmal ein Ende nehmen wird, dass auch die Welt einmal als unnütz verschwinden müsse. Ein mit der Ewigkeit der Welt zusammenhängender Irrtum ist, dass Gott bei der Schöpfung eines Stoffes bedurft habe. Die *materia prima,* deren er bedurfte, ist das *Nihilum,* so dass die Dinge Produkte Gottes und des Nichts, darum teils Sein, teils Nichtsein sind. — Dass das Andenken des *Taurellus* so bald verschwand, dass seine Bücher bald eine Seltenheit wurden, hat schwerlich, wenigstens gewiss nicht allein seinen Grund in einer schlauen Taktik seiner Gegner. Am meisten trug wohl dazu die isolierte Stellung bei, in welche dieser Feind alles Sektenwesens, der nicht nur wünscht,

man möge mehr Christ sein als Lutheraner, sondern sagt, nur der Unwissende nenne sich Lutheraner oder Calvinist anstatt Christ, dadurch geriet, dass er weder wie die Vertreter der Renaissance ein klassisches Latein anstrebte, noch wie die Mystiker und Theosophen in der Muttersprache schrieb, dass er, nicht weniger gegen die Scholastik eingenommen als die Theosophen und Kosmosophen dieser Periode, dennoch ganz anders als diese und eigentlich im Geiste der von ihm Angefeindeten eine Philosophie im Dienste der Theologie, eine Theologie, begründet durch Philosophie will. Diese Zwitterstellung spricht nicht für grosse wissenschaftliche Bedeutung. Spätere Zeiten, welche die Einseitigkeiten hinter sich haben, können oft solche Standpunkte, die noch nicht einmal in dieselben hineingetreten waren, unbewusst idealisieren und dann überschätzen. Sollte nicht *Leibnitz* etwas der Art geschehen sein, wenn er den *Taurellus* als *ingeniosissimus* und *Germanorum Scaliger* bezeichnet?

§ 240.

Nicht entstellt durch das oben (§ 235) angegebene Missverständnis vernehmen die Forderung der Zeit die, welche es unternehmen, die Philosophie in eine Weltweisheit zu verwandeln, die von der Kirche so unabhängig ist, wie in der Zeit, wo es noch gar keine Kirche gab. Naturgemässer Weise wird dies Ziel so erreicht, dass das bisherige Band der Philosophie mit der kirchlichen Lehre zuerst sich lockert, dann reisst, endlich vergessen ist. Dem ersten Stadium entspricht freundliches Verhältnis zum kirchlichen Glauben, dem zweiten Hass, dem dritten Gleichgiltigkeit dagegen. Durch diese drei Stufen geht die Weltweisheit sowohl dort hindurch, wo ihr die sinnliche, als da, wo ihr die sittliche Welt als das Höchste gilt. Die während der Scholastik ganz zurückgedrängte, erst in ihrer letzten Periode wieder etwas hervortretende Physik und Politik werden wiederum, was sie im Altertum gewesen waren, Hauptteile der Philosophie, und zwar so, dass die Philosophen dieser Periode fast nur Naturphilosophen oder Politiker, sehr selten beides, niemals beides gleich sehr sind. Der besseren Übersicht wegen mögen sie, je nachdem das eine oder das andere Element vorwiegt, zu einander oder sich gegenüber gestellt werden. Indem sie beide den bisher betrachteten Lobpreisern der alten Weltweisen als wirkliche, den letzteren geistesverwandte Weltweise gegenüber- und vorstehen, wäre es eigentlich richtiger, zu dem *A* über dem § 236 hier als *B* die Überschrift Wirkliche Weltweise oder eine ähnliche, unter dieser aber als zwei koordinierte Gruppen die mit 1 und 2 oder sonst wie bezeichneten Naturphilosophen und Naturrechtslehrer zu setzen. In der Sache aber ändert es nichts, wenn mit Weglassung jener zusammenfassenden Überschrift zu den bisher Be-

trachteten die Naturphilosophen als zweite, die Naturrechtslehrer als dritte Gruppe kommen.

B. Naturphilosophen.

§ 241.

Paracelsus.

Thadd. Ans. Rixner und *Th. Siber*, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des 16. u. Anfang des 17. Jahrhunderts, 7 Hefte, Sulzbach 1819—1826. *Fr. Mook*, Theophrastus Paracelsus, Würzburg 1876. *R. Eucken*, in den § 224 citierten Beiträgen, 1886. *Chr. Siegwart*, Theophrastus Paracelsus, in: Kleine Schriften, 2. Aufl., Bd. I, Freib. 1889, S. 25—48. *Ed. Schubert* und *K. Sudhoff*, Paracelsus-Forschungen, 2 H., Leipzig 1887, 1889. *K. Sudhoff*, Bibliographia Paracelsica, I, Berlin 1886.

1. Würdig eröffnet hier den Reigen *Philippus Aureolus Theophrastus Bombast von Hohenheim* (wahrscheinlich *Paracelsus* zubenannt, weil wie schon *Jean Paul* behauptet, und neuere Untersuchungen wahrscheinlich gemacht haben, dies eine lateinische Übersetzung seines Namens „*von Hohenheim*" ist — ein Mann, der im Jahre 1493 in Maria Einsiedeln geboren, am 24. Sept. 1541 sein unstetes Leben in Salzburg beschloss, nachdem er ungemein viele grössere und kleinere Aufsätze verfasst hatte, die zum Teil, ohne dass er ein Buch zu Rate zog, in deutscher Sprache in die Feder diktiert und erst von seinen Schülern ins Lateinische übersetzt wurden. Die meisten sind verloren; die aufgefunden werden konnten, gab mit den bereits gedruckten der Churfürstliche Rat und Medicus *Johann Huser* in zehn Teilen nebst Appendix (Basel, Waldkirch, 1589, 4) heraus. Später erschienen dieselben u. a. in der dreibändigen Genfer Folio-Ausgabe (sumptib. *Jo. Antonii* et *Samuelis des Tournes* 1658), welche auch die gleichfalls von *Huser* (Basel 1591) deutsch herausgegebenen chirurgischen Schriften enthält, die übrigens auch in Strassburg bei *Lazarus Zetzners* Erben 1618 in Folio erschienen sind. (Hier wird, wo nicht die Abweichung besonders angezeigt ist, nach *Husers* Ausgabe citiert werden).

2. Es ist kein Zufall, wenn der Epoche machende Arzt, welcher der bisherigen Humoralpathologie die Lehre entgegenstellte, dass jede Krankheit ein Organismus sei („ein Mann", Paramirum, WW. I, p. 77), der sich zu dem Körper verhält wie ein Parasit zum Gewächs (Philos. WW. VIII, p. 100 ff.), und je nach Geschlecht und Individuum sich in jedem anders gestaltet (Param., WW. I, p. 196), und der in der Therapie gegen die bisherige Art, nur die von den Alten gebrauchten, darum ausländischen Heilmittel, diese aber in allen möglichen Kombinationen anzuwenden, auf das heftigste stritt, wenn dieser neuernde Bekämpfer des *Galen* und *Avicenna*, der es mit einer gewissen Freude

hört, wenn seine Gegner ihn mit *Luther* vergleichen (Paragranum Vorr., WW. II, p. 16), auch in der Philosophie eine neue Periode beginnt und gegen den Herrscher der vorigen, den *Aristoteles* polemisiert (ebend. p. 329). Dass auch die Krankheit ihren Lebenslauf hat, und wieder, dass der Mittel, die auf den menschlichen Organismus einwirken, viel mehr sind als man gemeint hat, dies beides legt viel mehr als bisher den Gedanken nahe, dass alles von einem Leben durchdrungen ist, und dass dieses eine Leben in dem Menschen als dem Gipfel der Welt sich konzentriert, so dass um seinetwillen *major mundus* geschaffen ist (de nat. rer., Strassb. 1584, Libb. VIII, Fol. 57). War gleich die Lehre vom Makro- und Mikrokosmus uralt, und noch zuletzt durch *Raymund von Sabunde* (s. § 222), der dem *Paracelsus* nicht fremd geblieben, sehr betont worden, so wird sie doch erst seit dem letzteren und durch ihn zum Mittelpunkt der ganzen Philosophie gemacht. Als das Gebiet der Philosophie bezeichnet er mit Nachdruck die Natur, und schliesst daher aus ihr alle Theologie aus. Nicht als ob beide je stritten, oder als ob die Theologie unter der Philosophie stünde, sondern die Werke Gottes sind entweder Werke der Natur oder Werke Christi; jene begreift die Philosophie, diese die Theologie (Lib. meteor., WW. VIII, p. 201). Deswegen spricht die Philosophie heidnisch und war sie ein Besitztum schon der Heiden; dennoch kann der Philosoph ein Christ sein, denn Vater und Sohn vertragen sich (Erkl. der ganz. Astron., WW. X, p. 443). Philosophie und Theologie fallen ganz aus einander, weil das Instrument jener das natürliche Licht, die Vernunft, sie selbst ein Wissen, dagegen die Theologie ein Glauben ist, durch Offenbarung, Lesen der Schrift und Gebet vermittelt. Der Glaube übertrifft das natürliche Licht, aber nur weil er nicht ohne natürliche Weisheit sein kann, sie aber ohne ihn, und er also mehr ist als sie (Philos. sagax., WW. X, 162, 24). Die Philosophie hat die Natur zu ihrem allereinzigen Gegenstande, ist nur erkannte („unsichtige" d. h. ideale) Natur, wie die Natur nur sichtbare, reale Philosophie ist (Paragr., WW. II, p. 23). Da die Philosophie nur Wissenschaft der Welt ist, die Welt aber teils die grosse ist, in der, teils die kleine, die der Mensch ist, so enthält die Philosophie des *Paracelsus* nur, was man Kosmologie und Anthropologie zu nennen pflegt, nur dass beides nie gesondert wird, und einiges, was den Menschen betrifft, wie sich sogleich zeigen wird, ausserhalb der Philosophie liegt.

3. Wie kein Menschenwerk richtig gewürdigt werden kann, ohne dass man weiss, wozu es unternommen ward, so muss auch bei der Schöpfung zunächst nach dem „Fürnehmen" Gottes gefragt werden. Es ist ein doppeltes: Gott will, dass nichts verborgen bleibe, alles sichtbar und offenbar werde, und zweitens, dass alles, was er angelegt

und unvollkommen gelassen hat, zur Vollendung komme (Phil. sag., WW. X, p. 29, 45, 51). Beides vollbringt der Mensch, da er die Dinge erkennt, und da er sie ihrer Bestimmung entgegenführt, indem er sie verwandelt. Darum ist der Mensch das Letzte in der Schöpfung und ist Gottes eigentliches Fürnehmen (de vera infl. rer., WW. IX, p. 134); und die Welt ist nur zu erkennen, indem die Philosophie den Menschen als ihr Letztes und ihre Frucht ins Auge fasst, in ihm als dem Buche, aus dem man die Heimlichkeiten der Natur herausliest, forscht (Lib. Meteor., WW. IX, p. 192; Azoth Vorr., WW. X. Append.). Auf der anderen Seite kann der Mensch, wie jede Frucht aus dem Samen, nur aus dem, was vor ihm war und woraus er hervorging, also der Welt verstanden werden (Labyrinth. medic., WW. II, p. 240). Dieser Zirkel kann dem *Paracelsus* nicht als fehlerhafter erscheinen, da er als Grundsatz ausspricht, dass ein Philosophus nur sei, wer eines im andern weiss (Paragr. alter., WW. II, p. 110). Auch *Moses* erzählt, dass nachdem alle Dinge aus nichts geschaffen waren, zur Schöpfung des Menschen ein „Zeug" nötig gewesen sei. Dieses, der *limus terrae*, ist ein Extrakt und eine Quintessenz („fünftes Wesen") alles dessen, was vor dem Menschen geschaffen war; er könnte ebenso gut *limus mundi* heissen, da alle *creata* in ihm, darum aber auch in dem aus ihm geformten Menschen enthalten sind, und also hervortreten können. Dies gilt nicht nur von der Kälte und dem Feuer, sondern auch vom Wolf und vom Ottergezüchte, und wenn dies geschieht, so werden mit buchstäblicher Wahrheit die Menschen Wölfe u. s. w. genannt (Phil. sag., WW. X, p. 28, 63, 27, 35). Weil der Mensch alles ist, deswegen ist ihm als dem Zentrum und „Punkt" von allem nichts undurchdringlich. Das All aber befasst ausser der Erde auch den Himmel, d. h. die Gestirne oder die firmamentischen, siderischen oder ätherischen Kräfte, die, selbst unsichtbar, an den sichtbaren Sternen ihr „*corpus*" haben (Erkl. d. ganz. Astron., WW. X, p. 448). Darum ist der *limus terrae* und ist der daraus gewordene Mensch ein Zweifaches: einmal der sichtbare, greifbare, irdische, und zweitens ein unsichtbarer, ungreifbarer, himmlischer, siderischer oder astralischer Leib. Dieser letztere heisst bei *Paracelsus* gewöhnlich *spiritus;* wer dies Wort mit Lebensprinzip oder Lebensgeist übersetzen wollte, könnte sich darauf berufen, dass *Paracelsus* selbst anstatt Leib und Geist auch öfter sagt *corpus* und Leben (u. a. de pestilit., WW. III, p. 25), oder auch, dass der *spiritus* eigentlich „das Leben und der Balsam aller corporalischen Dinge" sei, deren keines ohne *spiritus* geschaffen ist (de nat. rer., Fol. 11). Nicht nur die Menschen bestehen aus einem den Elementen entsprossenen Leibe und dem aus dem Gestirn stammenden Geiste, so dass sie Kinder aus der Ehe jener beiden genannt werden können (Erkl.

d. g. Astr., WW. X, p. 407), sondern alle Wesen, selbst die empfindungslosen, leben und sind von dem astralischen Geiste durchdrungen (Phil. sag., WW. X, p. 191); alle übrigen sind aber nur Bruchstücke dessen, was der Mensch ganz ist. Einem allgemeinen Weltgesetz zufolge, das *Paracelsus* Grund seiner ganzen Philosophie nennt (de pestilit., WW. III, p. 97), verlangt jedes nach dem, woraus es geworden, teils um sich zu erhalten, denn jedes isst seine Mutter und lebt von ihr, teils um darin zurückzukehren, denn jedes stirbt und wird begraben in seinem Vater (Phil. sag., WW. X, p. 34, 14). Demgemäss ziehen auch die beiden Bestandteile des Menschen, wie der Magnet das Eisen, das an sich, woraus sie wurden; dem Hunger und Durst, welcher den Leib dahin bringt, die Elemente sich anzueignen und in Fleisch und Blut zu verwandeln, entspricht im Geiste die Imagination, durch die er sich aus dem Gestirn nährt, Sinn und Gedanken gewinnt, die seine Speise sind (u. a. Phil. sag., WW. X, p. 32; Erkl. d. Astr., WW. X, p. 474). Als die eigentliche Funktion des Geistes ist die Imagination von grösster Bedeutung: bei der Bildung des Samens und der Frucht, bei der Erzeugung und Heilung von Krankheiten vermittelt sie die *illuminatio naturalis,* macht sie den Geist der Spekulation fähig u. s. w. (de gener. hom., WW. VIII, p. 166; Phil. sag., WW. X, p. 33, 58). Wie daher alle natürlichen Triebe im irdischen Leibe, so haben alle Künste und alle natürliche Weisheit im siderischen Leibe oder (Lebens-) Geiste ihren Sitz (ebend. p. 148). Auch darin sind sie sich gleich, dass sie beide vergehen (tötlich sind, nicht bleiblich oder ewig): bei dem Tode geht der Leib in die Elemente zurück, der Geist wird vom Gestirn verzehrt. Letzteres geschieht später als jenes; daher können Geister an den Orten erscheinen, an die sie durch ihre Imagination gebunden sind; aber auch sie sterben, indem ihre Gedanken, ihr Sinn und Verstand allmählich schwinden (u. a. de animab. post. mort. appar., WW. IX, p. 293).

4. Zu diesen beiden Bestandteilen, die den Menschen zu einem *animal* machen, kommt nun hinzu der Sitz nicht des natürlichen Lichtes, sondern der ewigen Vernunft, die aus Gott stammende Seele *(anima)*. Sie ist der lebendige Odem, den Gott, als er den *Adam* schuf, zu dem *limus terrae,* bei der Erzeugung jedes Menschen zu dem Samen, diesem Extrakt sämtlicher Gliedmassen hinzutreten lässt, und der bei dem Tode, selbst ewig, zu dem Ewigen zurückkehrt. Die vom Geist wesentlich verschiedene Seele, die sich zu seinen Gedanken verhält wie der König zu seinem Rat, hat ihren Sitz im Herzen, mit dem man eben deswegen Gott lieben soll (Phil. sag., WW. X, p. 263, 264). Zu dem Geiste verhält sie sich so, dass er ihr Leib, sie sein Geist genannt werden kann (de anim. hom., WW. II, p. 272 ff.). (Übrigens kommt es vor, dass *Paracelsus* das Wort *spiritus* in so weitem Sinne

braucht, dass darunter der (Lebens-) Geist und die Seele befasst wird). Auf einer Verwechslung von Geist und Seele beruht es, wenn man es auf die Gewalt der Elemente oder des Gestirns schiebt, dass einer böse oder gut ist. Ob er hitzig, ob kalt hängt von den ersteren, ob Schmied oder Baumeister vom letzteren, ob aber gut oder böse nur von der Seele ab, die Gott los- und in deren Gewalt er es gelassen hat, sich so oder so zu entscheiden. Was Gott zu solchem Loslassen gebracht hat, in dem verharrend die Seele unselig ist, während die Seligkeit in der völligen Hingabe an Gott besteht, darüber hat die Philosophie nichts zu sagen. Wird doch eigentlich alles, was die Seele, dieses übernatürliche Wesen betrifft, verunreinigt, wenn es mit dem natürlichen Licht betrachtet wird (Phil. sag., WW. X, p. 148). Durch diese Dreiheit ist der Mensch drei anderen Arten von Wesen teils ähnlich, teils überlegen. Er ist Natur, Geist und Engel, vereinigt die Eigenschaften in sich, in welche sich die Tiere, Engel und Elementargeister *(Saganae)* teilen. Diese letzteren nämlich, die je nach dem Elemente, dem sie angehören, Wassermenschen (Nymphen, Undinen), Erdmenschen (Gnomen, Pygmäen), Luftmenschen (Sylphen, Sylvanen, Lemuren), Feuermenschen (Salamander, Penaten) heissen, haben keine Seelen und werden darum oft *Inanimata* genannt. Nur durch Heirat mit Menschen können sie für sich und ihre Kinder eine empfangen (de nymphis, WW. IX, p. 46 ff. u. a. a. O.). Dadurch dass sich im Menschen das, was die Engel allein sind, mit Fleisch und Blut verbindet, ist er mehr als sie. Wenn nun aber nicht nur die Menschenseelen, sondern die ganzen Menschen unsterblich, ewig sein sollen, Fleisch und Blut aber tötlich waren, so scheint dies im Widerspruch zu sein. Er löst sich durch die Unterscheidung zwischen dem alten, aus Adams sündhaftem Samen stammenden Fleisch und Blut und dem neuen, das Christus in der Jungfrau, wir in der Taufe durch den heiligen Geist empfangen. Nur dieses ist das Fleisch der Auferstehung. Wie der (alte) Leib an den Elementen, der Geist an dem Gestirn, so hat die Seele (und das neue Fleisch) an Christus ihre Speise, der zu ihr spricht, wie die Erde zu ihren Kindern: nehmet und esset, das bin ich (Phil. sag., WW. X, p. 24). Werkzeug für dieses Nahrungnehmen ist der Glaube, der eben darum um so viel mächtiger und mehr wirkt als die Imagination, als die Seele mehr ist denn der Geist. Sie wird deshalb oft als das Sakramentalische dem Elementarischen entgegengestellt (de nat. rer., Fol. 57).

5. Wie der Mensch durch seine drei Bestandteile auf die elementarische, siderische und göttliche („dealische") Welt zurückweist, so ist die Erkenntnis dieser drei Welten die Bedingung für eine vollständige Kenntnis des Menschen. Darum werden als die Grundpfeiler,

auf denen die wahre Medizin ruht, die Philosophie, die Astronomie, die Theologie angegeben. Auf die Medizin aber hinzuweisen hatte *Paracelsus* ausser dem Grunde, dass er selbst Arzt war, auch noch den, dass er in dem wahren Arzt das Ideal eines Wissenden sah, so dass er sagt, unter allen Künsten und Fakultäten habe Gott den Arzt am liebsten (Paragr., WW. II, p. 83). Sehr natürlich; denn wer das Höchste in der Welt zu erforschen und dessen Wohl zu fördern hat, der mag wohl auf die übrigen herabsehen. Ausser der Würde ihres Gegenstandes kann die Medizin noch auf etwas anderes stolz sein. In ihr verbinden sich nämlich die beiden Elemente, die nach *Paracelsus* zur wahren Wissenschaft gehören, die Spekulation, die ohne Erfahrenheit „eitel Phantasten“ giebt, und das *experimentum*, das ohne *scientia* allerdings, wie *Hippokrates* sagt, *fallax* ist und nichts giebt als „Experimentler“, die vor manchen alten Weibern und Bartscheerern keinen Vorzug verdienen; sie verbinden sich zur wahren *experientia* oder zu einer deutlichen, zeigenden, augenscheinlichen Philosophie (u. a. Paragr. alt. und Labyrinth. med., WW. II, p. 106, 113, 115, 216). Ohne philosophische, astronomische und theologische Kenntnisse ist der Arzt nicht im Stande zu entscheiden, welche Krankheiten irdischen, welche siderischen Ursprungs und welche Heimsuchungen Gottes sind. Da nun die *Theorica causae* mit der *Theorica curae* zusammenfällt (Labyrinth. medic., WW. II, p. 224), so läuft er Gefahr, elementare Krankheiten mit siderischen Heilmitteln oder umgekehrt anzugreifen, oder auch, natürliche Heilversuche dort zu machen, wo sie nicht hingehören (Param., WW. I, p. 20—23).

6. Diesen an den Arzt gestellten Forderungen schliessen sich, als Hilfsleistungen zu ihrer Erfüllung möchte man sagen, die Darstellungen der drei angegebenen Wissenschaften an. Was nun zuerst die Philosophie betrifft, diese „Gebärerin eines guten Arztes“ (V. d. Gebär. d. Mensch., WW. I, p. 330), so ist darunter, wenn die Astronomie von derselben abgetrennt wird, die allgemeine Naturwissenschaft zu verstehen, die alle *creata*, die vor dem Menschen da waren, betrachtet (Paragr., WW. II, p. 12). *Paracelsus* geht hier bis auf den letzten Grund alles Seins zurück, den er in dem *Fiat* findet, mit welchem Gott seinem Alleinsein ein Ende machte, und das darum die *prima materia* genannt werden kann (Paramir., WW. I, p. 75), oder auf das *mysterium magnum*, in welchem alle Dinge enthalten waren, nicht wesentlich oder qualitätisch, sondern wie im Holz die daraus zu schnitzenden Bilder (Philos. ad Athen., WW. VIII, p. 1, 3). Beide Namen werden aber auch dem Produkt des *Fiat*, in dem es materialisch wird, dem Samen aller Dinge beigelegt. Der seltener gebrauchte Name *yle* (Philos. WW. VIII, p. 124), der stets vorkommende *yliaster* oder

yliastron für dieses erste Produkt der göttlichen Schöpferkraft wird den nicht befremden, der an die *hyle* und das *hyleachim* mancher Scholastiker denkt (s. oben § 200, 9). In diesem sind als in ihrem Samenbehältnis *(limbus)* alle kommenden Dinge enthalten (de generat. stultor., WW. IX, p. 29). Weil der das *Fiat* sprach, der Dreieinige ist, deswegen unterliegt dem allgemeinen Weltgesetz der Dreiheit auch der gestaltlose Urstoff (Lib. meteor., WW. VIII, p. 184); er enthält drei Prinzipien, die *Paracelsus* gewöhnlich *Sal, Sulphur* und *Mercurius* nennt. Schon dass er anstatt dessen auch (Labyr. med., WW. II, p. 205) *Balsamum, Resina* und *Liquor* sagt, ausserdem aber seine ausdrückliche Erklärung beweist, dass darunter nicht die körperlichen Substanzen Salz, Schwefel und Quecksilber zu verstehen sind, sondern die ersten Kräfte (daher „Geister", auch *materiae primae)*, die sich in unserem Salz u. s. w. am meisten abspiegeln. Alle körperlichen Wesen enthalten diese Prinzipien, wie denn was im Holze raucht *Mercurius,* was in ihm brennt *Sulphur,* was als Asche übrig bleibt *Sal* ist (Param., WW. I, p. 73 ff.), und in dem Menschen *Sal* im Leibe, *Sulphur* in der Seele, *Mercurius* im Geiste erscheint (de nat. rer., Fol. 8). Durch Sublimation, Verbrennung und Auflösung dieser drei, und dadurch, dass sie in verschiedenen Verhältnissen sich verbinden, entsteht die Mannigfaltigkeit der Dinge, so dass „alle Dinge in allen Dingen verborgen sind, eines ihr Verberger, leiblich Gefäss und sichtlich" ist (Lib. vexat., WW. VI, p. 378). Wie aus dem Holz durch Abschneiden des Überflüssigen das Bild wird, so ist auch der Weg, auf welchem aus dem Yliaster die verschiedenen Wesen werden, die Scheidung *(separatio);* und zwar werden in solcher Scheidung zuerst die Elemente (Phil. ad Athen., WW. VIII, p. 6), welche vier Teile des Yliaster manchmal selbst wieder die vier (einzigen) *yliastri* genannt werden (Philos. WW. VIII, p. 60). Unaufhörlich polemisiert *Paracelsus* gegen die Peripatetisch-scholastische Theorie, nach welcher die Elemente Komplexionen der Urqualitäten Heiss und Kalt u. s. w. sein sollten: teils weil diese Qualitäten als Accidenzien der Substrate bedürfen, teils weil jedes Element nur eine Hauptqualität hat. Nicht weil sie Komplexionen, sondern weil „Mütter" der Dinge, sind sie Elemente (ebend. p. 56). Auch von den Elementen gilt übrigens, was von den in ihnen enthaltenen drei *primis substantiis* galt: *elementum aquae* ist nicht das Wasser, das wir sehen, sondern was dies Sichtbare, minder Nasse erzeugt, die unsichtliche Mutter unseres Wassers, eine Seele, ein Geist (Philos. ad Ath., WW. VIII, p. 24 ff.; Lib. Meteor., ebend. p. 188) In der ersten Scheidung stellen sich die Elemente *ignis* und *aër* zusammen den andern beiden entgegen, und so entsteht dort der Himmel, hier der in ihm wie der Dotter im Eiweis schwimmende „Globul" der

Erde. Im ersteren bilden sich aus dem *elementum ignis*, der lebengebenden Mutter unseres (verzehrenden) Feuers, das Firmament und die Sterne, unter ihnen der durchsichtige Himmel („Chaos", Phil., WW. VIII, p. 61, 66; Lib. Met., ebend., p. 182). Im letzteren wieder scheidet sich das Wasser vom Trocknen, und es entsteht Meer und Land. Innerhalb dieser vier entstehen nun aus den vier Elementen vermöge des ihnen innewohnenden „Vulcanus", der kein persönlicher Geist, sondern eine „*virtus*", die dem Menschen unterworfene Naturkraft ist, die einzelnen Dinge, bei deren Entstehung manche *errata naturae* unterlaufen (Lib. meteor., WW. VIII, p. 204; Phil. sag., WW. X, p. 102). (Man denke hier an des *Aristoteles* dämonisch wirkende, dazwischen ihren Zweck verfehlende Natur; s. § 88, 1). Die Produkte der Elemente, die nicht wie die der zusammengesetzteren Körper ihren Erzeugern gleichartig, sondern „*divertalla*" sind (Philos. ad Athen., WW. VIII, p. 24), zerfallen in empfindliche, die oben erwähnten Elementargeister, sowie die verschiedenen Tiere, und in unempfindliche, wie die Metalle, die aus dem Wasser, die Pflanzen, die aus der Erde, die Blitze, die aus dem Himmel, den Regen, der aus der Luft kommt. Was in den Elementen Vulcanus gewesen war, das ist in jedem einzelnen Dinge der „Regierer" oder „*Archeus*", d. h. ihre individuelle Naturkraft, durch welche sie sich erhalten, namentlich aber im Ausstossen der Krankheit wieder herstellen (Lib. meteor., WW. VIII, p. 206). Auch die Erde hat ihren Archeus, der unter anderem „etnische oder mineralische Feuer in den Bergen gradiert, wie die Alchemisten" (de nat. rer., Fol. 40). Der Mensch ist von allen anderen Naturwesen dadurch unterschieden, dass er nicht nur einem Elemente angehört, sondern vielmehr, weil er aus ihnen besteht, sie alle ihm gehören, er also nicht in, sondern auf der Erde lebt u. s. w. (ebend. p. 202). Weil er der Auszug aus allen Dingen, ihr „fünftes Wesen", deswegen ist er auf sie angewiesen; sein Geist wie sein Leib erstirbt ohne Nahrung von aussen (Phil. sag., WW. X, p. 28, 104, 105; Erkl. d. Astron., ebend. p. 405). Ebenso kann er und sein Zustand nur aus dem der Elemente und überhaupt der Natur erkannt werden, und dies ist ein Glück für die Kranken; denn müsste der Arzt an ihnen selbst lernen, wie es mit ihnen steht, so wäre dies vieler Tod (Paragr. alter., WW. II, p. 117).

7. Die Erkenntnis des Wassers und der Erde giebt die Buchstaben zu einer Sentenz nur über den irdischen Leib des Menschen. Die über das eigentliche Leben desselben wird gefällt nur vermittelst der Erkenntnis des Gestirns; und darum ist die Astronomie, der „Oberteil" der Philosophie, neben der Elementarphilosophie dem Arzt unentbehrlich (Phil. sag., WW. X, p. 13). Die himmlische und die irdische Welt dürfen, da sie aus denselben ersten Substanzen bestehen,

auch in beiden ein Vulcanus wirkt, nicht so getrennt werden, wie es zu geschehen pflegt. Dasselbe, was als Stern am Himmel, existiert auch auf der Erde, aber als Kraut, und im Wasser, aber als Metall (Philos. WW. VIII, p. 122). Wer dies ganz klar durchschaute und dabei die „Kunst *Signata*“ besässe, welche den Dingen nicht gleichgiltige Namen beilegt, sondern solche, die ihre Natur ausdrücken, dem würde der Himmel zu einem *herbarium spirituale sidereum* werden, indem er eine *stella Artemisiae, Melissae* u. s. w. hätte (Labyr. medic., WW. II, p. 233). Schon unsere gegenwärtige Kenntnis reicht aus, um zu sagen, dass es viel mehr Metalle geben muss als die sieben, die man wegen der Planetenzahl anführt (de miner., WW. VIII, p. 351). Natürlich muss, was von dem Wasser und der Erde gilt, seine Anwendung auch finden auf ihre Quintessenz, den Menschen: Nichts ist im Himmel, was nicht auch in ihm wäre; was dort Mars und in der Erde Eisen, das ist im Menschen Galle (Param., WW. I, p. 41). Dies ist nun für die Beurteilung der Krankheit und die Wahl der Arznei wichtig. Beide gehören zusammen; denn wo der Grund der Krankheit, da ist auch der der Heilung zu suchen. Das *contraria contrariis* hat nicht den Sinn, dass das Kalte durch das Warme, sondern dass die Krankheit durch die Gesundheit, die schädliche Wirkung eines Prinzips durch seine wohlthätige vernichtet werden soll (Paragr., WW. II, p. 58, 39). Auch hier müssten, wenn man die Krankheiten ihrer Natur gemäss bezeichnen wollte, die alten Namen aufgegeben, und anstatt dessen von martialischen und mercurialischen Krankheiten gesprochen werden, denn die Sterne sind die *principia morborum* (Philos. WW. VIII, p. 123). Freilich um dies zu können, muss man den Menschen nicht isolieren, sondern ihn vom Standpunkt des Astronomen und Astrologen betrachten, muss im Sturmwind beschleunigten Puls der Natur, im fieberhaften Puls des Kranken inneren Sturm erkennen, muss in der Entstehung des Blasensteins denselben Prozess erkennen, durch den der Donner wird u. s. w. (Paragr., WW. II, p. 29; Paramir., WW. I, p. 186 ff.). Wie diese Erkenntnis den Arzt in Stand setzen wird, siderische Krankheiten, wie z. B. die Pest, in der, weil sie dies ist, die Imagination eine so wichtige Rolle spielt (de occult. phil., WW. IX, p. 348), nicht wie gewöhnliche elementarische zu behandeln, so wird sie ihn auch von dem hochmütigen Wahne befreien, als heile er den Kranken. Nur die Natur thut dies, und seine Aufgabe ist, zu entfernen, was sie daran hindert, sie vor widerwärtigen Feinden zu schützen (Grosse Wundarznei, Ausg. von *Zetzner*, p. 2). Ein anderer Ausdruck für dieselbe Behauptung ist, dass der Arzt den Archeus, d. h. die individuelle Naturkraft zur heilenden Thätigkeit zu veranlassen habe. Da dies durch dem Magen beigebrachte Arznei geschieht,

deswegen wird oft der Magen als der besondere Sitz des Archeus bestimmt.

8. Sowohl der obere als der untere Teil der Philosophie weisen auf den Grund aller Dinge, deswegen nennt *Paracelsus* das natürliche Licht den Anfang der Theologie; wer in natürlichen Dingen ein richtiges Urteil habe, werde Christum und die heilige Schrift nicht „leichtlich wägen“ (de nymph., WW. IX, p. 72). Weil es ihm Ernst ist, dass die Philosophie sich an die Theologie als an ihren Eckstein lehnen müsse, und er weiter als Quelle der Theologie lediglich die heil. Schrift gelten lässt, deswegen hat er die letztere so eifrig studiert. (*Morhof* will ausführliche Kommentare dazu, von seiner eigenen Hand geschrieben, selbst gesehen haben). Weil er aber zugleich die Theologie stets dem Wissen entgegensetzt, deswegen ist hier auf die seinige nicht weiter einzugehen. Nur eines muss berücksichtigt werden, weil es mit seiner Stellung zur scholastischen Philosophie genau zusammenhängt: die zur römisch-katholischen Kirche. Wenn man sieht, dass er unter den zur Doktrin Prädestinierten neben *Albert* und *Lactantius* den „*Wiklef*“ nennt (Phil. sag. X, p. 95), dass er die grösste Hochachtung gegen *Zwingli* hegt, dass er die Gegner *Luthers* verhöhnt, missachtend vom Papste spricht, sich oft gegen Messelesen, Heiligenverehrung, Wallfahrten erklärt, so kann man versucht werden, ihn ganz den Neuerern seiner Zeit beizuzählen. Und doch wäre dies unrichtig; denn es stritte damit sein Marienkultus (Lib. Meteor., WW. VIII, p. 213), seine Versicherung, er wolle nur die unnützen Buben vom Messelesen weg haben, nicht die Heiligen u. s. w. Man könnte seine Stellung mit der des *Erasmus* vergleichen, den er ja auch von allen Gelehrten seiner Zeit am allerhöchsten stellt; mit noch mehr Grund vielleicht mit der einiger der oben betrachteten Mystiker, die ohne aus der römischen Kirche herauszutreten die Punkte vernachlässigten, die später von den Reformatoren bekämpft wurden.

9. Wäre die Medizin nur Wissenschaft und Theorie, so würde sie sich nur auf die drei eben charakterisierten Wissenschaften stützen. Nun legt aber *Paracelsus* das grösste Gewicht gerade darauf, dass sie Kunst sei und Praxis (Labyrinth. med., WW. II, p. 208). Er muss ihr deswegen als einen vierten Pfeiler, auf dem sie ruht, eine Anweisung und Technik zuweisen. Diese gewährt nun die Alchymie, unter der eigentlich jede Kunst, Veränderungen hervorzubringen, zu verstehen ist, so dass der Bäcker, der aus Korn Brot, der Rebmann, der aus Trauben Wein macht, ebenso Alchymist ist, wie der Archeus, der Speise in Fleisch und Blut verwandelt (Paragr., WW. II, p. 61 u. a. a. O.). Diesen die Dinge ihrer Bestimmung gemäss Ändernden gesellt sich nun der Alchymist im engeren Sinn, d. h. der Chemiker zu, welcher

die Dinge läutert, veredelt und heilt, eben darum aber gerade das Gegenteil des Schwarzkünstlers ist. Das Reinste und Lauterste in jedem Dinge ist seine Quintessenz oder (da dieses Wort eigentlich nur dort gebraucht werden darf, wo ein Extrakt, wie der *limus terrae*, alles enthält, woraus er extrahiert ward, ohne dass dadurch dem Residuum etwas entzogen wurde), genauer gesprochen, sein *arcanum*, seine Tinktur oder sein Elixier (Archidoxis, WW. VI, p. 24 ff.). Da in diesem das Ding mit seiner Kraft und Eigenschaft ohne fremde Zuthat enthalten ist, so ist natürlich die Hauptaufgabe der ärztlichen Alchymie die Bereitung der Quintessenzen, Arcana oder Tinkturen. Sie werden aus Metallen, sie werden aber auch aus solchem gezogen, was da lebt, aus Pflanzen, und sind je mehr es lebt (frisch ist), um so kräftiger. Könnte man, ohne ihn zu töten, aus dem Menschen einen solchen Extrakt ziehen, so wäre dies das absolute Heilmittel. Die „Mumie" ist eine Annäherung dazu; sie ist aber, da sie meistens aus an Krankheit Gestorbenen, im günstigsten Falle aus Hingerichteten, also immer aus Toten gezogen wird, mit jenem nicht zu vergleichen (u. a. de vita longa, WW. VI, p. 181). Als solche *arcana*, denen man nachzustreben habe, führt *Paracelsus prima materia*, *lapis philosophorum*, *Mercurius vitae* und *tinctura* an, zu deren Gewinnung er die Methoden angiebt (Archidoxis, WW. VI, p. 42 ff.). Es ist hier wie überhaupt bei *Paracelsus* schwer anzugeben, wo die Selbsttäuschung aufhört und die Charlatanerie anfängt. Von beiden ist er nicht frei zu sprechen; dagegen möchte weder hier, noch bei dem berühmten Rezept zur Hervorbringung des *homunculus* (de nat. rer., WW. VI, p. 263) an ironischen Scherz zu denken sein. Dass er bei allen alchymistischen Arbeiten fordert, dass die Sterne und ihre Konstellation beachtet, dass zwischen Ernte- und Brachzeit der Sonne, d. h. Sommer und Winter ein Unterschied gemacht werde, ist eine notwendige Folge des von ihm behaupteten Zusammenhanges aller Dinge. Bei allen uns phantastisch erscheinenden Behauptungen wird er nicht müde, vor Phantastereien zu warnen und zu fordern, dass man sich von der Natur selbst den Weg weisen lasse. Als solche Weisung sieht er aber nicht nur an, dass das zufällige *experimentum* lehrt, wie ein Kraut einmal gewirkt hat, sondern auch dies, wenn die Natur durch die Gestalt eines Krautes als seine *signatura* eine bestimmte Wirkung verspricht; endlich aber, wenn wir daraus, dass ein Tier sich von solchem, das uns Gift ist, nährt, d. h. dasselbe an sich zieht, folgern, es werde dieses Gift auch aus unserer Wunde aus-, d. h. an sich ziehen, so folgen wir dabei nicht unseren Einbildungen, sondern der Natur. Es ist ihm völliger Ernst, dass all unser Wissen nur Selbstoffenbarung der Natur, dass unser Wissen ein sie Belauschen ist; und dass er ihr wirklich sehr viel abgelauscht hat,

bewiesen seine glücklichen Kuren und beweist noch heute das Faktum, dass manche Grundgedanken seiner Lehre sich erhalten haben.

10. Von seinen persönlichen Schülern hat er die meisten, als zu frühe der Schule entlaufen, getadelt. Lobsprüche erhalten *Johannes Oporinus,* der lange Zeit sein Sekretär war und viele seiner Werke ins Lateinische übersetzt hat, ferner *Petrus Severinus,* ein Däne, der am meisten dazu gethan hat, dass seine Lehre systematisch geordnet und dem Publikum zugänglich ward, dann die Doktoren *Ursinus, Pancratius* und der Magister *Raphael. Van Helmont* dankt ihm zwar viel, geht aber seinen eigenen Weg. Er sowohl als die übrigen eigneten sich übrigens nur das an, was von praktischem Wert für die Medizin war; die philosophische Begründung haben sie mehr bei Seite gelassen.

§ 242.

Cardanus.

1. *Hieronymus Cardanus,* ein ausserhalb seiner Vaterstadt im J. 1501 geborener vornehmer Mailänder, schon im Kindesalter zu Halluzinationen und Visionen geneigt, besuchte nach einem vielseitigen, von der gewöhnlichen Methode abweichenden Unterrichte, den ihm der Vater erteilte, vom 19. Jahre an die Universitäten Pavia und Padua, und las dann auf der letzteren über den *Euklid,* später auch über Dialektik und Philosophie. Im J. 1525 Doktor der Medizin geworden, lebte er sechs Jahre als praktischer Arzt in Sacco, dann in Gallarate, zuerst mit Sorgen um den Unterhalt seiner Familie kämpfend, später derselben ledig. Endlich im J. 1634 ward sein Lieblingswunsch, in der Vaterstadt zu leben und zu lehren, erfüllt; ehe er aber sein Amt definitiv antrat, vergingen Jahre, die er in Pavia lehrend verbrachte. Später lehnte er manchen vorteilhaften Ruf ab und blieb, Reisen ausgenommen, zu denen der weltberühmte Arzt aufgefordert ward, seiner Vaterstadt bis zum J. 1559 getreu. Dann lebt er wieder sieben Jahre in Pavia, von wo ihn die, wie er meint, ungerechte Hinrichtung seines Sohnes nach Bologna trieb. Hier ward er selbst eingekerkert, und ging nach bald erfolgter Freisprechung im J. 1571 nach Rom, wo er 1576 gestorben ist. Bis zum Anfang der Dreissiger hat er gar nicht, dann aber sehr viel geschrieben. Ein genaues Register seiner Schriften hat er selbst in mehreren Aufsätzen de libris propriis nachgelassen, an seiner Selbstbiographie d e v i t a p r o p r i a noch ganz kurz vor seinem Tode geschrieben. Von philosophischen Werken sind am bekanntesten das im J. 1552 vollendete d e s u b t i l i t a t e (libb. XXI), von welchem er drei verschiedene Drucke erlebt, und das er dann zum vierten noch umgearbeitet hat, ferner d e v a r i e t a t e r e r u m (libb. XVII), das

1556 vollendet ward, und manches, was in der ersten Schrift sehr allgemein gehalten ist, spezieller durchführt. Als sein schwierigstes und bedeutendstes Werk bezeichnet er selbst die Arcana aeternitatis, die aber, danach zu urteilen, dass der Herausgeber der sämtlichen Werke sie nach einem Ms. giebt, zu *Cardans* Lebzeiten nicht gedruckt sind. Die Sammlung seiner Werke erschien unter dem Titel: Hieronymi Cardani Mediolanensis philosophi et medici celeberrimi Opera omnia cura *Caroli Sponii* in decem tomos digesta, Lugduni sumptibus *Jo. Ant. Huguetan* et *M. Ant. Ravaud* 1663, 10 Voll., Fol. Sie wimmelt leider von Druckfehlern, die den Sinn entstellen und oft ganz verderben. Die ersten drei und der zehnte Band enthalten die philosophischen, der vierte die mathematischen, die übrigen die medizinischen Schriften.

2. Die zwischen *Cardanus* und *Paracelsus* stattfindende Übereinstimmung darf nicht dazu bringen, hier Entlehnungen anzunehmen. *Cardanus* scheint keine Notiz davon zu haben, was der andere gelehrt hatte. Die gleichen Resultate bei beiden erklärten sich durch die Zeit, in der beide leben, durch den gleichen Beruf und zum Teil auch durch die Verwandtschaft ihrer Charaktere, die Unterschiede wieder aus der verschiedenen Nationalität und dem verschiedenen Gange, den ihre Studien genommen hatten. Dem *Paracelsus* ist immer die Wahrnehmung das erste, und ebenso die Praxis, an die sich die Theorie erst anschliessen soll. Darum lernt er erst, und wäre es auch durch Bartscheerer und alte Weiber, was heilsam ist, und sieht erst nachher zu, warum es hilft. Darum sind ihm die Anstalten sowohl als die Männer der Theorie ein Gräuel; wie über Universitäten, so spottet er über *Galen*. Anders *Cardanus:* Universitätslehrer mit Passion, will er vor allem rationelle Behandlung, und geht mit immer neuer Bewunderung zu *Avicenna* und *Galen* in die Schule. Er rühmt sich nicht nur wie *Paracelsus* seiner glücklichen Erfolge, sondern auch dessen, dass er kein roher Empiriker sei; wie jener auf Reisen, hat dieser in Bibliotheken sich zum Arzt gebildet. Es hängt damit zusammen, dass *Paracelsus* gerade in derjenigen Hilfswissenschaft der Medizin alle Zeitgenossen übertrifft, die damals nur aus vereinzelten oder selbstgemachten Wahrnehmungen bestand, der Chemie, während *Cardanus* sich als Mathematiker so ausgezeichnet hat, dass die dankbare Nachwelt die bekannte Formel nach ihm benannt hat, obgleich in ihrer heutigen Gestalt sie nicht von ihm stammt. Wenn schon dies alles den so oft als Phantasten verschrieenen *Cardanus* dem andern gegenüber als nüchternen Rationalisten erscheinen lässt, so macht diesen selben Eindruck ihr Verhältnis zur Religion. Einverstanden darin, dass philosophische und theologische Betrachtung auseinander zu halten seien, machen sie doch in sehr verschiedenem Grade mit dieser Trennung

Ernst. *Paracelsus*, der sich von der römischen Kirche durch seinen mystischen Subjektivismus sehr entfernt und oft ganz nahe an die Lutherische Formel *sola fide* heranstreift, kann von der Religion, weil sie ihm Sache des Herzens und der Gesinnung ist, nie ganz abstrahieren; und darum hat nicht nur seine Theologie, sondern auch seine Philosophie eine mystische Farbe. Anders bei *Cardanus*. Er ist so sehr ein Anhänger des römischen Katholizismus, dass einer der Gründe, den glänzenden Ruf nach Dänemark auszuschlagen, der dort herrschende Kultus ist. Dieser aber, überhaupt die kirchliche Praxis, das Nichtantasten der kirchlichen Dogmen mit einbegriffen, das ist ihm die Hauptsache. Ohne Unterwerfung unter die Autorität ist ihm keine Religion noch Kirche denkbar. Lieber gar keine, sagt er, als eine, die nicht geachtet wird (Polit., WW. X, p. 66, 67). Da nun die Philosophie es lediglich mit dem Wissen, der Theorie zu thun hat, so kann sie es nie dahin bringen, die Kirche, dieses praktische Institut, anzugreifen, und er fordert für sie die grösste Freiheit. Nur für die Wissenden. Der Laie, d. h. der Idiot, der im praktischen Leben versiert, kann natürlich auf dies Privilegium nicht Anspruch machen; diesen sollen die strengsten Strafen von jeder Verletzung der kirchlichen Praxis zurückschrecken; und damit die Grenze zwischen ihm und den Wissenden nie verrückt werde, soll es verboten sein, wissenschaftliche Fragen in der Muttersprache zu erörtern (de arcan. aet., WW. X, p. 35). Dem Volke soll es untersagt sein, über religiöse Gegenstände zu streiten, ja es soll von allem Wissen fern gehalten werden, *nam ex his tumultus oriuntur* (Polit., WW. X, p. 66). Dieser wissenschaftliche Aristokratismus bildet gleichfalls einen Gegensatz zu dem zur Schau getragenen Plebejertum des *Paracelsus*.

3. Ganz wie dem *Paracelsus*, so steht auch dem *Cardanus* dies fest, dass alles Existierende ein zusammenhängendes Ganzes sei, in dem alles durch Sympathie und Antipathie, d. h. Anziehung des Gleichen und Abstossung des Ungleichen ohne sichtbaren Grund (de uno, WW. I, p. 278; de subtil., WW. III, p. 557, 632) verbunden ist. Der Grund dieser Einheit, die inniger ist als die in einem Menschen, ist die nicht an einem Orte, sondern überall oder nirgends wohnende Seele des Alls; und es war eine Thorheit, wenn *Aristoteles* eine solche leugnete und nur ein Analogon davon, eine Natur im All statuierte (u. a. de nat., WW. II, p. 285 ff.). Das Vehikel oder die Erscheinungsform der *anima mundi* ist die Wärme, die eben deswegen selbst oft Seele des Alls genannt wird (de subtil., WW. III, p. 388). Auch mit dem Lichte wird sie identifiziert, da Licht und Wärme dasselbe sind (ebend. p. 418). Diesem aktiven und himmlischen Prinzipe steht nun als das passive gegenüber die Materie, die *hyle* oder die Elemente,

deren Grundeigenschaft die Feuchtigkeit ist (ebend. p. 359, 375). Die Peripatetische Ableitung verwirft *Cardan* teils aus dem Grunde, dass Eigenschaften der Substrate bedürfen, teils weil Kalt und Trocken blosse Privationen, Abwesenheiten sind (u. a. ebend. p. 374). Durch das Zusammentreten des Aktiven (*anima, calor, forma* u. s. w.) und des Passiven (*hyle, humidum, materia* u. s. f.) entstehen alle Dinge. Wer anstatt dessen sagt, alles entstehe, weil es Gott so beliebt, verunehrt Gott, weil er ihn ohne Grund handeln, und weil er ihn um das Kleinste sich kümmern lässt (ebend. p. 388, 404; de rer. var., WW. II, p. 33). Innerhalb des Feuchten unterscheiden sich nun die drei Elemente: Erde, Wasser, Luft; das Faktum, dass das Feuer der Nahrung bedarf, beweist allein schon, dass es kein Element sein kann. Als Gegensatz zum Warmen sind natürlich die Elemente unendlich kalt; dagegen sind, da die Seele alle Mischung bewirkt, die *mista* mehr oder minder warm oder beseelt. Es giebt nichts absolut Unbelebtes (de subtil., WW. III, p. 374, 375, 439). Dies gilt schon von den unvollkommensten Mischungen, den Mineralien *(metallica)* und Metallen (ebend. Lib. V u. VI), mehr noch von den Pflanzen (Lib. VII), die schon Liebe und Hass zeigen, noch mehr von den unvollkommeneren, aus Fäulnis, und den vollkommeneren, durch Zeugung entstehenden Tieren (Lib. IX u. X), am allermeisten vom Menschen (Lib. XI—XVIII). Dieser darf ebenso wenig zu den Tieren gerechnet werden, wie ein Tier zu den Pflanzen. Schon von seiner leiblichen Seite ist er durch seinen aufrechten Gang und den damit sogleich gegebenen Besitz wirklicher Hände, sowie durch Sprachbegabung von allen Tieren unterschieden. Dazu kommt aber zweitens, dass die Seele des Menschen durch ihren Verstand *(ingenium)* die der Tiere so weit übertrifft, dass er alle zu überlisten vermag, und er darum als das *animal fallax* bezeichnet werden kann (u. a. Politic., WW. X, p. 57). Nur in seiner untersten Klasse, dem *genus belluinum*, besteht das Menschengeschlecht aus solchen, *qui decipiuntur*, in der höheren, dem *genus humanum*, aus solchen, die betrügen, aber nicht betrogen werden. Zwischen beiden in der Mitte stehen die, welche *decipiunt et decipiuntur* (de subt., WW. III, p. 550—553). Weder im Körperlichen noch im Seelischen geht übrigens dem Menschen etwas ab, was Pflanzen oder Tiere besitzen; den Mut des Löwen, des Hasen Geschwindigkeit besitzt er auch, kurz er ist nicht ein Tier, wohl aber alle Tiere. Endlich aber ist er noch mehr, indem zum Leibe und der Seele als Drittes die unsterbliche *mens* hinzutritt, die durch ihr Vehikel, den *spiritus* (Lebensgeist), mit dem beseelten Leibe verbunden ist (de rer. variet., WW. III, p. 156). Nur vermöge dieses vermag die *mens* den Leib zu regieren, da Körperliches bloss durch Körperliches in Bewegung gesetzt werden kann (ebend. p. 330). Solcher *mentes* hat Gott

eine für immer bestimmte Zahl geschaffen; und daher verbindet *Cardanus* seine Unsterblichkeitslehre mit der von einer Seelenwanderung, die einmal mit dem Gesetz der periodischen Rückkehr aller Dinge, andrerseits aber mit der Gerechtigkeit Gottes sehr gut stimmt, indem jetzt keiner bloss Nachkomme und Erbe der früheren ist, sondern jeder auch das Umgekehrte (u. a. Paralip. Lib. II, WW. X, p. 445). Indem diese drei in dem Menschen verbunden sind, und zwar so enge, dass er oft sich für nur Eines ansieht und dem Ganzen zuschreibt, was nur einem Teile zukommt, ist der Mensch durch Leib und Seele den Elementen und dem Himmel, durch die *mens* aber Gott gleich, herrscht er über das Tier in sich, dem er nur unterliegt, wenn er sich von ihm erbitten liess (de subt., WW. III, p. 557; Lib. Paralip. 13, WW. X, p. 541). Da die Funktion der *mens* das Wissen ist, welches den Menschen unsterblich macht, so steht über den oben erwähnten Klassen von Menschen das *genus divinum,* das aus solchen besteht, die *nec decipiunt nec decipiuntur* (de subt., WW. III, p. 539, 550). Diese, die in Gott Entbrannten, die durch den Glauben gerade so erquickt werden, wie die müden Lebensgeister durch den Schlaf, sind allerdings sehr selten (de rer. var., WW. III, p. 159 ff.). Ihr Wissen *(sapientia)* ist von dem der übrigen Menschen, der *peritia,* wesentlich verschieden. Die letztere, die zu ihrem Organ die von der Materie nie freie *ratio* hat, die ist es, um deren willen die berühmten Scholastiker *Vincenz von Beauvais, Scotus, Occam* u. a. gepriesen werden, die doch von der wahren Weisheit sehr fern sind. Freilich noch lächerlicher ist es, wenn man wie *Raim. Lullus* alle Wissenschaften lehren will, ohne sie zu kennen (Paralip., WW. X, p. 542, 562, 588). Ebenso strenge wie *Lull* wird *Agrippa von Nettesheim* beurteilt (de subt., WW. III, p. 629). Der wahren Weisheit wird nun ausser der Vertiefung in Gott von *Cardanus* auch die mathematische Erkenntnis, namentlich die, welche die Natur der Zahlen betrifft, zugeschrieben; und die Verschmelzung der Theologie mit der Zahlenlehre war gewiss einer der Gründe, warum er den *Nikolaus von Cusa* so weit über alle seine Zeitgenossen, ja über alle Menschen setzt, obgleich er zugiebt, dass dessen Quadratur des Kreises ein von *Regiomontanus* widerlegter Irrtum sei (Exaeret. math., WW. IV, p. 406—462; de subt., WW. III, p. 602). Nächst diesem rühmt er besonders den *Joh. Suisset (Calculator).* Die Wiederkehr gewisser Zahlen in den Bewegungen der Sterne soll ein Beweis sein, dass Gott selbst dem Gesetz der Zahlen seine Werke unterworfen hat. Mit allen seinen Zeitgenossen nimmt *Cardanus* das Dasein geistiger Wesen ausser dem Menschen an. Den Dämonen wird die Luft, den reinen Intelligenzen *(primae substantia)* werden die von ihnen beseelten unsterblichen Gestirne zum Wohnsitz angewiesen (de subt. p. 655, 661).

Aber auch hier zeigt er seinen klaren Verstand, indem er von einer nicht an die Naturgesetze gebundenen Wirksamkeit der Dämonen nichts wissen will (de rer. var., WW. III, p. 332), und die Freiheit des Willens auch gegen die Macht der Gestirne in Schutz nimmt.

4. Obgleich der Mensch nicht wie die Tiere ein blosses Glied der Gattung ist, sondern ein Ganzes für sich, so genügt er sich doch nicht, sondern wie die in Herden lebenden Tiere ist auch er, namentlich durch seine Hilflosigkeit, zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt, in der er zum glücklichsten, freilich auch, wenn sie schlecht eingerichtet ist, zum elendesten Wesen wird (Polit., WW. X, p. 50). Diese Gemeinschaft, den Staat, betrachtet *Cardanus* in seiner leider Fragment gebliebenen Politik. Mit Hohn spricht er darin von *Platons*, ziemlich nichtachtend von *Aristoteles'* Arbeiten, und bedauert, dass man, um die Regierungskunst, diese Schwester der höchsten Weisheit (de arcan. aet., WW. X, p. 120), zu lernen, nicht anstatt jener beiden Philosophen die beiden Republiken genauer studiere, welche uns Muster darbieten: das alte Rom und das moderne Venedig, das nur durch seinen Geiz verhindert sei wie jenes die halbe Welt zu beherrschen (ebend. p. 29; Polit. p. 52). Als Hauptfehler bei allen Untersuchungen tadelt *Cardanus*, dass der Unterschied der Völker, dass ferner bei einem und demselben Volk der Unterschied seiner Lebensalter, endlich dass der Unterschied gesunder und kranker Zeiten unberücksichtigt bleibe (Polit. p. 53). Der mit allen tierischen Trieben, dabei aber mit List *(fallacia)* und Verstand *(ingenium)* ausgestattete Mensch kann nur in ganz kleinen Gemeinschaften ohne Gesetze leben; in grösseren sind sie ihm unentbehrlich. (Die angekündigte Untersuchung darüber, wann und wo die ersten Gesetze entstanden seien, fehlt in dem Fragmente der Politik). Verbindlichkeit haben Gesetze nur, wenn sie mit Religion und Philosophie übereinstimmen, was beides den Langobardischen und Salischen Gesetzen abgehen soll. Tyrannische Gesetze darf man brechen, Tyrannen morden, gerade wie man Krankheiten, die ja auch von Gott zugelassen oder angeordnet sind, doch vertreibt. Trotz aller Übelstände, welche die Ehe, sowohl wo Scheidung möglich als wo sie unmöglich ist, mit sich führt, ist sie doch für den Staat notwendig. Darum soll bei Strafe jeder heiraten, und die strengsten Gesetze sollen die Heiligkeit der Ehe schützen. Noch wichtiger ist für den Staat die Religion, deren Bedeutung *Machiavelli,* den *Cardanus* überhaupt oft tadelt (s. u. a. de arcan. aet., WW. X, p. 29), ganz verkannt haben soll. Heer, Religion und Wissenschaft werden als die wichtigsten Stücke im Staate bezeichnet, dabei aber die Religion nur als Stütze des Staates betrachtet. Da der Staat nur als Einheit stark ist, so darf geistliche und weltliche Macht nicht getrennt werden:

der Staat soll darüber wachen, dass die Dogmen von Gott und einstiger Vergeltung, welche den Bürger zur Treue, den Soldaten zur Tapferkeit bringen, unerschüttert bleiben, dass die kirchlichen Handlungen feierlich und ernst vollzogen werden. Drakonische Strenge zeichnet dabei den Staat aus, dessen Grundriss *Cardanus* in seinem Fragment und auch sonst entwirft. Die Frage, ob Verbrecher zu der Wissenschaft förderlichen Vivisektionen zu verurteilen seien, wird nicht unbedingt von ihm verneint. Seinem Wahlspruch: *Veritas omnibus anteponenda neque impium duxerim propter illam adversari legibus,* ist er stets treu geblieben, namentlich wo es sich um die Wissenschaft handelt, die er neben der Mathematik und Regierungskunst am höchsten, ja manchmal über jene beiden stellt, die Medizin (de subt., WW. III, p. 633).

§ 243.

Telesius.

F. Fiorentino, Bernard. Teles., 2 Bde., Firenze 1872—1874. *L. Ferri*, La filosofia della natura e le dottrine di Bern. Teles., Torino 1873. *K. Heiland,* Erkth. und Ethik des B. T., Leipzig 1891.

1. *Bernhardinus Telesius,* im Jahre 1508 in Cosenza im Neapolitanischen geboren, zuerst von seinem Oheim unterrichtet, dann in Rom, seit 1528 in Padua in Philosophie und Mathematik gebildet, begab sich, nachdem er 1535 Doctor geworden war, nach Rom, wo er sich ganz auf naturwissenschaftliche Studien warf, die ihn immer mehr zu einem Gegner des *Aristoteles* machten. Häusliche Verhältnisse unterbrachen diese Beschäftigung, zu der er nach Jahren mit verdoppeltem Eifer zurückkehrte, und deren Früchte er in seiner Schrift de natura rerum juxta propria principia im J. 1565 der Welt vorlegte, zuerst in zwei, dann kurz vor seinem Tode im J. 1586 in neun Büchern, von denen die vier ersten das frühere Werk, die fünf übrigen hinzugekommen sind. Gleich nach dem ersten Erscheinen dieser Schrift ward er nach Neapel gerufen, wo er theils als Lehrer, teils als Gründer und Haupt einer gelehrten (der Consentinischen) Gesellschaft, der ersten von den zahlreichen Gesellschaften dieser Art, die insbesondere im siebzehnten Jahrhundert neben den Universitäten entstehen, bis in sein achtzigstes Jahr thätig blieb. Im J. 1588 ist er in seiner Vaterstadt gestorben. Ausser dem erwähnten Werke, dessen zweite unveränderte Auflage in Neapel 1570 in 4°, und das in neun Büchern 1586 in Neapel apud *Horatium Salvianum* in Fol. erschien, sind nach seinem Tode von seinem Freunde *Ant. Persius* herausgegeben Varii de naturalibus rebus libelli, Venet. ap. *Fel. Valgrisium* 1590, Fol., worunter sich auch die gegen *Galen* gerichtete Schrift über die Seele findet, wegen deren seine Werke später in den Index gekommen sind; ausser-

dem Abhandlungen über Kometen, Lufterscheinungen, Regenbogen, das Meer, das Atmen, die Farben und den Schlaf.

2. Obgleich *Telesius* den *Cardanus* nie erwähnt, und es also nicht durch seine eigene Erklärung bewiesen werden kann, dass er von ihm angeregt wurde, so darf seine Lehre doch als ein Fortschritt der des anderen gegenüber bezeichnet werden. Wie jener, so spricht auch er es aus, dass er nur auf Wahrnehmungen sich verlassen, nur der stets sich gleich bleibenden Natur nachgehen wolle (de rer. nat. Lib. I prooem.), um zu erzählen, wie sie wirkt, und dann zu zeigen, wie alle Erscheinungen am einfachsten erklärt werden können. Erst in der letzten Ausgabe seines Werkes hat er hinzugefügt: alles, was der katholischen Lehre widerspreche, nehme er, weil gegen sie auch *sensus et ratio* zurückstehen müssen, zurück. Durch diese ohne Zweifel ehrlich gemeinte Erklärung hat er sich mit der Theologie abgefunden, kaum dass er weiterhin der theologischen Ansichten nur erwähnt. Erscheint darum die Philosophie bei ihm als reine, nicht mehr wie bei *Paracelsus* als religiös-mystische Weltweisheit, so unterscheidet er sich vom *Cardanus* dadurch, dass er viel weniger aus Büchern als aus eigenen Beobachtungen, oder, wenn aus jenen, doch mit mehr Besonnenheit geschöpft hat. Daher lange nicht solche Phantastereien wie dort; an die Stelle geheimnisvoller Antipathieen und Sympathieen treten hier einige wenige, an unveränderliche Gesetze gebundene Naturkräfte. Durch eine solche Betrachtung der Welt glaubt *Telesius* Gott mehr zu ehren, als wenn er, wie die Peripatetiker mit Gott gleichsam wetteifernd, anstatt der von ihm geschaffenen Welt eine selbst ersonnene konstruieren wollte. Ebenso ist die Reduktion auf sehr wenige einfache Prinzipien anstatt der komplizierten Annahmen der Peripatetiker nichts, was der Ehre Gottes Abbruch thut. Ist Gott allmächtig, so kann er auch gewissen von ihm erschaffenen Prinzipien die Kraft geben, ohne sein weiteres Eingreifen das Übrige zu thun. Diese von ihm aufgestellten Prinzipien allein, nicht die durch das ganze Werk gehende Bekämpfung der Aristoteliker, hat die Darstellung zu beachten.

3. Die erste Thatsache, die jedem aufstösst, und die auch von der heil. Schrift als sogleich mit der Schöpfung gegeben anerkannt wird, ist der Gegensatz des Himmels mit seinen Wärme ausstrahlenden Gestirnen und der von ihm umkreisten Erde, die, wie jeder nach Sonnenuntergang wahrnimmt, Kälte ausstrahlt. Eine weitere Thatsache ist, dass, von der Sonne angeregt, die Erde allerlei Wesen hervorbringt. Wenn die Peripatetiker durch ihren aus der Bewegung abgeleiteten Doppelgegensatz des Kalten und Warmen, Trocknen und Feuchten alles zu erklären versuchen, so machen sie erstlich das Ab-

zuleitende zum Ersten, häufen zweitens ganz unnütz die Annahmen, und können drittens nicht einmal die Thatsachen erklären. Dem allen entgeht man, wenn als die zuerst (eigentlich allein wirklich) geschaffenen Prinzipien der Dinge drei angenommen werden: die passive, ganz eigenschaftslose körperliche Masse, und die beiden aktiven auf sie einwirkenden Prinzipien Kälte und Wärme, die, weil sie sich selbst zu erhalten suchen, einander aber hassen, auch unkörperlich sind, Geister (*spiritus*) genannt werden können. Die Wärme ist das Prinzip der Bewegung, und nicht ihre Folge; durch sie wird alles aufgelockert, verdünnt und also ausgedehnt. Zu ihrer Erscheinungsform hat sie das überall von Wärme begleitete, ja fast mit ihr zusammenfallende Licht. Ihr entgegengesetzt ist die Kälte, das Prinzip der Erstarrung und Bewegungslosigkeit, die, eins mit dem Dunkel oder der Schwärze, darauf ausgeht, alles zusammenzuziehen und zu verdichten. Durch die weise Einrichtung, dass der kälteste Teil der Masse in den Mittelpunkt gesetzt, der wärmste um ihn herumgelegt ward, und nun, da Wärme bewegt, sich um jenen herumbewegt, ist dies erreicht, dass in dem Kampfe beider Prinzipien nie das eine vernichtet, ja im Ganzen genommen nicht einmal vermindert wird. In dem Umgebenden, dem Himmel, konzentriert sich nun Licht und Wärme am meisten in der Sonne, in geringerem Grade in den übrigen Sternen. Sie alle sind feuriger Natur, daher ausserordentlich dünn, und dienen dazu, durch Schmelzen der Erde Wasser, den Schweiss der Erde, hervorzubringen, wie andrerseits die Luft verdichtetes oder erkältetes Himmelsfeuer ist. Die Einwendung, dass die Wärme doch oft, z. B. beim Austrocknen, verdichte, wird sehr einfach und siegreich widerlegt, und dann gezeigt, wie mannigfaltig sich die Erscheinungen der Erwärmung und Erkältung gestalten müssen, wenn die Struktur der Körper keine gleichartige ist u. s. w. Da Wärme und Licht (Weisse), Kälte und Dunkel (Schwärze) zusammenfielen, so wird bei der Betrachtung der Mittelprodukte immer auch auf die Farben Rücksicht genommen, über die *Telesius* einen eigenen Traktat geschrieben hat.

4. Das bisher Entwickelte findet sich alles schon in der ersten Auflage, also in der dritten in den ersten vier Büchern. Mit dem fünften geht *Telesius* zu den Pflanzen und Thieren über. Ein aus ganz verschiedenartigen Teilen zusammengesetztes Ganzes kann nur durch einen Geist, dessen Werkzeug also der Leib ist, zusammengehalten werden. Wenn aber die Peripatetiker diesen zu einer immateriellen Form machen, so verwickeln sie sich in Schwierigkeiten, denen man entgeht, wenn man ihn als eine sehr feine Substanz fasst, deren Natur in der Wärme besteht, die also Prinzip der Bewegung ist, und bei Tieren und Menschen ihren Sitz im Blut und in den Nerven,

darum vor allem im Gehirne hat, in dessen Ventrikel sich die Ganzheit *(universitas)* dieses feinen *spiritus* findet, und wohin er sich von Zeit zu Zeit ganz zurückzieht. Er entsteht mit der Zeugung, deren Theorie im sechsten Buch betrachtet wird, bethätigt sich in den Sinnen, welche das siebente Buch abhandelt, in dem auch gezeigt wird, wie eine Menge von Erscheinungen im lebendigen Organismus durch Kontraktion und Expansion (z. B. der Blutgefässe) erklärt werden können. (Dass bei der fast wörtlichen Übereinstimmung in der Beschreibung der Blutbewegung zwischen *Telesius* und *Cäsalpin* der letztere der Gebende gewesen ist, kann nach der sorgfältigen Darstellung, die *Henry Tollin* von der Entdeckung des Blutkreislaufs gegeben hat [Harvey und seine Vorgänger, im Biol. Centralblatt, IX, 1884, sowie in anderen dort citierten Abhandlungen] nicht mehr als zweifelhaft angesehen werden). Die an die Wahrnehmung sich anschliessenden übrigen Funktionen des Geistes werden im achten Buche stets auf sie zurückgeführt: selbst die Geometrie bedürfe der Erfahrung, es gebe keinen reinen Verstand, der unabhängig von der Wahrnehmung sei u. a. Denken und Urteilen als Wirkungen der empfindenden Substanz kommen auch dem Tier zu. Wie aber der Geist des Menschen feuriger und feiner ist, als der des Tiers, so übertrifft an Feuer und Feinheit auch ein Menschengeist den anderen, was mit Klima, Lebensweise, Nahrung u. dgl. zusammenhängt. Dies gilt vom Theoretischen wie vom Praktischen, da alles Wollen eine Folge des Denkens, indem man nur will, was man als gut erkennt. Das neunte Buch, welches die Tugenden und Laster betrachtet, stellt in fortwährender Polemik gegen *Aristoteles* als höchstes Gut und Ziel alles Handelns die Selbsterhaltung hin, und sucht zu zeigen, dass die Haupttugenden *(sapientia, sollertia, fortitudo, benignitas)* nur Bethätigungen des Triebes sich zu erhalten sind, nur darin unterschieden, dass stets verschiedene Seiten des Selbsts (sein Wissen, seine Bedürfnisse, gefundener Widerstand, Verkehr mit anderen) ins Spiel kommen. Inwieweit bei dem allen Stoische Lehren nachwirken, bedarf speziellerer Untersuchung.

5. Ganz wie *Paracelsus* und *Cardanus* sieht auch *Telesius* in dem Menschen ausser dem vollkommensten Tier ein darüber Hinausgehendes. Dazu wird er, indem zu dem belebten Leibe die von Gott geschaffene unsterbliche Seele tritt; diese ist wirklich eine immaterielle Form, nicht aber nur des Leibes, sondern seiner und des Geistes, so dass beide ihr Werkzeug sind. Ihr kommt Gottähnlichkeit und Gotteserkenntnis zu. Ob sonst noch etwas, ist schwer zu entscheiden, da *Telesius* nur sehr selten von dieser *„forma superaddita“* spricht, und *imaginatio, memoria, ratiocinatio,* ja die Tugenden dem *spiritus* zugeschrieben, auch den Tieren nicht absolut abgesprochen werden.

Vielleicht war ihm das Leben der unsterblichen Seele eben nur Glaubensleben.

§ 244.

Patritius.

1. *Francesco Patrizzi,* im J. 1529 zu Clissa in Dalmatien geboren, früh sehr gut unterrichtet, ward schon in seinem neunten Jahre in Verhältnisse hineingezogen, von denen er später klagt, dass sie nur anderen, nicht ihm, am wenigsten seiner wissenschaftlichen Ausbildung genützt hätten. Erst im J. 1546, wo er als Begleiter des *Zacharias Mocenigo* in Venedig, sowie später in Padua Vorlesungen über *Aristoteles* hörte, beginnt seine eigentliche Studienzeit. Schon während derselben ward wenigstens teilweise das erste Buch seiner Discussiones Peripaticae geschrieben, welches Untersuchungen über das Leben und die Schriften des *Aristoteles* enthält. Auch eine Rhetorik hat er in dieser Zeit verfasst, die aber erst später (Venet. 1562, 4°) erschienen ist. Eine Reise nach Spanien, auf der er seine mit früh erwachtem Eifer gesammelten Bücher einbüsste, unterbrach für eine Zeit lang seine Studien. Zurückgekehrt, vollendete er den ersten Teil der Disc. Perip., veröffentlichte ihn aber erst im J. 1571. Hin und her geworfen, erhielt er endlich eine Professur der Platonischen Philosophie in Ferrara, die er vom J. 1576—1593 bekleidete. In dieser Zeit vollendete er die drei übrigen Bücher seiner Disc. Perip., in denen sich sein Hass gegen den *Aristoteles,* den er in Padua, dem Sitz des Averroistischen Aristotelismus, eingesogen, dann durch Beschäftigung mit den Neuplatonikern und manchen Neueren, z. B. *Telesius,* genährt hatte, noch viel mehr ausspricht als im ersten Teil. Das Werk erschien zuerst in Basel (ad Pernaeum Lecythum 1581, Fol.). Bald darauf gab er in lateinischer Übersetzung den Kommentar des *Joh. Philoponus* zu *Aristoteles'* Metaphysik, und gleichzeitig in italienischer Sprache eine Abhandlung über die Kriegskunst der Alten heraus. Auch die 1586 erschienene Poetik, in der er gegen *T. Tasso* polemisiert, ist italienisch geschrieben, sowie sein Versuch, die Methode der Geometrie ganz umzugestalten. Endlich wurde in dieser Zeit seine Nova de universis philosophia vollendet, deren erste Ausgabe 1591 in Rom erschienen sein soll. Die hier benutzte, deren Vorrede Ferrariae, Augusti die V, anno MDXCI datiert ist, zeigt auf ihrem Haupttitel die Firma Venet. excud. *Robertus Maiettus* 1593 (Fol.), dagegen auf den Titelblättern der einzelnen Abteilungen liest man Ferrariae ex typographia *Benedicti Mammorelli.* Dieselbe enthält ausserdem griechisch und lateinisch die *Zoroaster*schen Orakelsprüche und die gesammelten Schriften des *Hermes Trismegistos* (den Asclepius in der Übersetzung des [Pseudo-] *Apulejus*),

die Mystica Aegyptiorum (d. h. die sogenannte Theologia Aristotelis, s. § 182) und eine Abhandlung über die Reihenfolge der Platonischen Dialoge. Ein, wie es scheint, sehr lange gehegter Wunsch des *Patritius* ging durch seine Berufung nach Rom in Erfüllung. Hier wurde sein von vielen Späteren ausgebeutetes Werk Paralleli militari verfasst, das aber erst nach seinem, am 6. Febr. 1597 erfolgten Tode herauskam.

2. Die dringende, von *Patritius* an *Gregor XIV.* gerichtete Bitte, dafür Sorge zu tragen, das statt des Glaubensfeindes *Aristoteles*, den erst seit vierhundert Jahren die Scholastiker in die Schulen eingeschwärzt, die schon von den Kirchenvätern gepriesenen Platoniker gelesen würden, könnte versuchen, ihn ganz zu *Marsilius* und *Pico* zu stellen. Das Werk aber, das obgleich es viel weniger Wirkung gehabt hat als sein kritisches, doch von ihm selbst als sein Hauptwerk angesehen wurde, die Nova philosophia, beweist, dass er ein Mann ist, der nicht nur an der Hand der Alten, sondern unabhängig von ihnen gleich ihnen zu philosophieren versucht hat. Weil der Gegenstand der Philosophie das All ist, und weil in der Untersuchung sich zeigt, dass das All der Abglanz eines Urlichtes, dass es in einem Einzigen begründet und von ihm beherrscht, dass es beseelt, endlich dass es eine in sich geschlossene Ordnung ist, deswegen giebt der für das Griechische begeisterte Mann den vier Teilen, in denen diese vier Punkte durchgeführt werden, die Überschriften: Panaugia, Panarchia, Pampsychia, Pancosmia.

3. In den zehn Büchern des ersten Teils (Fol. 1—23), dem er den dem *Philo* abgeborgten Namen Panaugia giebt, den er selbst mit *Omnilucentia* übersetzt, entwickelt er seine Theorie des Lichts. Wie *Telesius*, so stellt auch er demselben die Finsternis nicht als Abwesenheit, sondern als *contrarium positivum, non privativum* entgegen, und lässt darum der abnehmenden Emanationsreihe *lux, radii, lumen, splendor, nitor* als Korrelat gegenüberstehen *corpus opacum, tenebrae, obscuratio, umbra, umbratio.* Nachdem er das Licht als ein mittleres zwischen Materie und Form, als substantielle Form bestimmt hat, geht er nach einer Betrachtung des irdischen (hylischen) Lichtes zu dem ätherischen über, und bestimmt mit *Telesius* den Himmel als warm oder feurig und also leuchtend, sowie die Sonne und die Sterne als Konzentration dieses Himmelsfeuers. Ihr Licht verbreitet sich über die Grenzen der Welt hinaus und erfüllt den unendlichen, die Welt umgebenden Raum, das Empyreum, in dem es keine Dinge giebt, wohl aber Geister. Nach diesem, dem himmlischen Lichte wird das unkörperliche betrachtet, wie es sich in den Seelen der Pflanzen, Tiere und Menschen manifestiert, und mit einer Betrachtung des Vaters alles

körperlichen sowohl als unkörperlichen Lichtes geschlossen, so dass, mit steter Erinnerung an christliche, hellenistische und neuplatonische Weisheit, das dreieinige Urlicht zum Quell alles Lichtes gemacht wird. Ob nun dieser Vater alles Lichtes auch der Ursprung und das Prinzip aller übrigen Dinge ist, dies soll in den zweiundzwanzig Büchern der Panarchia, des zweiten Teils (Fol. 1—48), untersucht werden. Hier wird zuerst gezeigt, dass das oberste Prinzip als All-Eines *(unomnia)* zu fassen sei, dass aus ihm als zweites das hervorgehe, in welchem alles nicht mehr *indiscrete* zu denken sei, so dass es zu dem ersten als dem einen *(unum)* sich als Einheit *(unitas)* verhalte, dass endlich beide durch Liebe wieder eins seien, worin Zoroastiker, Platoniker und Christen übereinstimmen. Das oberste Prinzip ist daher nicht mit den Aristotelikern als sich, und zwar nur sich denkende *mens* zu fassen, sondern als ein Höheres, aus dem erst die *mens,* ja eine doppelte, die erste *(opifex)* und zweite hervorgeht. Anstatt *mens prima* sagt er auch manchmal in wörtlicher Übereinstimmung mit *Proklos: vita.* Der Stufenfolge des Höchsten, des Lebens und des Geistes; entspricht die ihrer Funktionen, die oft als *sapientia, intellectio* und *intellectus* bezeichnet werden. Dass sie den kirchlichen Begriffen Vater, Sohn und Geist entsprechen sollen, versteht sich. (Es kommt indes auch vor, dass die Drei- durch die Vierzahl verdrängt wird, und *unitas, essentia, vita, intellectus* als oberste Prinzipien genannt werden). Aus dem letzten Prinzip, dem Geist oder der *mens secunda,* gehen dann weiter hervor die Intelligenzen, in deren Hierarchie die drei Ordnungen den drei Prinzipien entsprechen, unter diesen die Seelen, weiter die Naturen, dann die Qualitäten, Formen, endlich zuletzt die Körper. Dabei wird stets der Grundsatz aller Emanationslehren eingeprägt (vgl. oben § 128, 2), dass jede Produktion auf Niedrigeres, nicht Höheres gerichtet sei.

4. Der dritte Teil, die Pampsychia in fünf Büchern (Fol. 49 bis 59), bestimmt den Begriff der Seele (*animus,* da das Wort *anima* für die menschliche Seele aufgespart wird) als Mittleres zwischen dem Körperlichen oder Passiven und dem Aktiven, also Unkörperlichen. Ohne ein solches Mittleres könnten jene gar nicht auf einander einwirken. Die Lehre von der Weltseele wird verteidigt, und geleugnet, dass es eine absolut unvernünftige Seele gebe. Am wenigsten dürfe die tierische so angesehen werden. Am ausführlichsten ist von *Patritius* der vierte Teil seines Systems behandelt, die Pancosmia, in zweiunddreissig Büchern (Fol. 61—153), welche die Lehre von den einzelnen Dingen enthalten. Als Bedingung aller materiellen Existenz muss der Raum das erste Element aller Dinge genannt werden. Zu ihm kommt das ihn erfüllende Licht, und weiter die dasselbe stets begleitende

Wärme. Endlich das vierte Element ist das Flüssige (*fluor, fluidum*), das einige wohl auch das Feuchte, andere Wasser genannt haben. Alle vier zusammen geben den einen Körper, dessen ins Unendliche sich ausdehnende äussere Region der Feuerhimmel genannt wird, an den sich nach dem Centrum zu der Himmel anschliesst, dem die Regionen des Äthers und der Luft folgen, so dass diese Worte nur lokale Unterschiede in dem einen Kontinuum bezeichnen. Die Sterne, Konzentrationen des Lichts und der Wärme, sind ewige Flammen, die an dem *fluor* ihren Nahrungsstoff haben und selbst leuchten, obgleich das hinzugetretene Sonnenlicht ihre Leuchtkraft steigert. Wie die Sonne von den übrigen Sternen zu trennen, namentlich nicht zu den Planeten zu rechnen ist, so auch der Mond nicht, dieser erdartige und (wenigstens zum Teil) dunkle Körper. Wie *Patritius* durch Leugnung der bisher festgehaltenen Vielheit der Himmel den Bau des Weltgebäudes vereinfacht, so auch die Bahnen der Himmelskörper, indem er der Erde Bewegung zuschreibt. Freilich straft sich, dass er dem *Copernicus* nicht ganz folgt, so dass er, um mit den Erscheinungen in Einklang zu bleiben, vieles auf ganz willkürliche Bewegung der Planeten zurückführen muss. Woraus die Sterne bestehen, das teilen sie mit; eine Einwirkung der Sterne auf die Erde ist daher ganz notwendig. Vielleicht aber bilden Sonne und Mond dabei die Vermittler, so dass jene Licht und Wärme, dieser die Flüssig- und Feuchtigkeit der übrigen Sterne neben der eigenen der Erde zukommen lassen. Was nun die Erde selbst betrifft, so polemisiert *Patritius* in einer Weise, die mehr an den von ihm nicht erwähnten *Cardanus* erinnert, als an *Telesius*, den er sehr oft lobt, gegen die Peripatetische Ableitung der vier Elemente. Das Feuer ist ganz auszuschliessen, und bei den drei übrig bleibenden nie zu vergessen, dass sie aus den vier oben angeführten eigentlichen (*primaria*) Elementen zusammengesetzt sind. Auf die Partikularkörper geht *Patritius* nicht weiter ein. Ihm genügt, die integrierenden Hauptteile des Weltganzen angegeben zu haben.

§ 245.

So ehrlich es auch gemeint war, wenn *Cardanus, Telesius* und *Patritius* ihre Anhänglichkeit an die römisch-katholische Kirche und Unterwerfung unter ihr Urteil erklärten, so hat dies sie doch nicht vor kirchlichen Zensuren sicher gestellt. Die Kirche sah hier klarer als sie selbst: fortwährende Polemik gegen den, der einmal für die Stütze der rezipierten Theologie galt, hätte höchstens dem vergeben werden können, welcher (etwa wie *Raymund* § 222) nachwies, dass aus den neuen Prinzipien die wesentlichsten Dogmen ebenso gut oder leichter abzuleiten seien, als aus den Lehren des *Aristoteles*, gewiss aber nicht

denen, welche diese Hauptlehren kaum erwähnen. Eine solche Stellung ist zu unentschieden; sie ist so zweideutig wie sie nur bei Laien sein kann, welche die Welt so gefangen hält, dass der bedeutendste *(Telesius)* sich sogar durch ein angebotenes Bistum nicht dahin bringen lässt, auf Ehe und Familienleben zu verzichten. Klarheit und Entschiedenheit in dies Verhältnis zu bringen wird dagegen solchen nahe gelegt sein, die zu dem stehenden Heere der sich verteidigenden Kirche gehören. So wird sie denn auch gebracht durch zwei Mönche desselben Ordens, der während der Blütezeit der Scholastik in der Philosophie das grosse Wort geführt hatte, in dieser Periode dagegen fast verstummt war. Die beiden, sich durch Vaterland, Charakter und Schicksal so nahe stehenden Dominikaner *Campanella* und *Bruno* entscheiden sich aber in ganz entgegengesetzter Weise. Den ersteren bringen die neuen von *Telesius* aufgefundenen Prinzipien dahin, die Dogmen und die Verfassung der Kirche gegen alle Neuerer zu verteidigen, deswegen von allen Weltmächten die am höchsten zu stellen, welche am meisten als der Hort des Katholizismus galt, endlich aber für das Papsttum mit weltlicher Herrschaft sich so zu begeistern, dass er eine entschiedene Vorliebe für den Orden zeigt, der seit seiner Entstehung dies als seine Aufgabe ansah, es gegen seine Feinde zu verteidigen. Den zweiten dagegen führt die Begeisterung für die neuen Naturanschauungen dazu, zuerst die Ketten des Ordens zu zerbrechen, dann den Krieg gegen *Aristoteles* auf die Kirche selbst auszudehnen, weiter, die Rom am meisten verhassten Personen und Orte, die englische Königin und Wittenberg, enthusiastisch zu preisen, endlich gegen die Jesuiten nur Hass zu empfinden und diesen Hass mit seinem Leben zu büssen.

§ 246.

Campanella.

Luigi Amabile, Fra Tommaso Campanella, 3 Bde., Napoli 1882. *Ders.*, Fra Tom. Camp. ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi, 2 Bde., Nap. 1888. *Christ. Sigwart*, Thom. Camp. u. seine politischen Ideen, in *dess.* Kleinen Schriften, I, 2. Ausg., Freiburg 1889.

1. *Thomas* (ursprünglich *Giovan Domenico*) *Campanella*, am 15. Sept. 1568 in Stilo in Calabrien geboren und schon in seinem 15. Jahre dem Dominikanerorden einverleibt, teils mit Poesie, teils mit mittelalterlicher Logik und Physik beschäftigt, ward an dem Meister in beiden, dem *Aristoteles* irre, als ihn des *Telesius* Schriften auf den Widerspruch zwischen dessen Lehre und der, die man in dem von Gott geschriebenen Codex Natur liest, aufmerksam gemacht hatten. Enthusiastisch ergriff er die neue Lehre, feierte in einem Gedicht ihren Urheber, verteidigte sie gegen das Pugnaculum des *Antonius Marta*

und suchte in seinen Schriften de investigatione rerum und de sensu rerum ihre Wahrheit und Übereinstimmung mit den Lehren der ältesten Kirche darzuthun. Schon im Kloster zu Cosenza macht ihn seine ungewöhnliche Gelehrsamkeit sowie seine schlagfertige Dialektik verdächtig. Im Jahre 1591 musste er seine als häretisch angesehene Lehre abschwören. Dem Misstrauen, das ihn verfolgte, als er 1592 von Rom nach Florenz, von da nach Bologna ging, verdankt er es, dass ihm am letzteren Orte eine angefangene Metaphysik, der Anfang einer auf neunzehn Bücher angelegten Physiologie, ein Kompendium derselben, eine Rhetorik, eine Schrift de monarchia, eine andere de regimine ecclesiae unter den Händen verschwinden, und erst nach einigen Jahren, als er, aufs neue der Häresie bezichtigt, vor dem Offizium der Inquisition in Rom sich Freisprechung erwirkte, von ihm wieder gefunden werden. Nachdem er im Jahre 1598 über Neapel nach Stilo zurückgekehrt war, wurde er Ende 1599, nicht zu Unrecht, wie sich herausgestellt hat, der Anzettelung eines Aufstandes, bald darauf auch zum dritten Male wegen Häresie angeklagt, und wegen dieser im Jahre 1602 nach schweren Martern zu ewigem Gefängnis verurteilt. Siebenundzwanzig Jahre lang war er in fünfzig verschiedenen Kerkern ein Gefangener, ward sieben Mal gefoltert, zuerst sehr streng, ja grausam (denn selbst Bücher versagte man ihm), später besser behandelt. Im Gefängnis hat er viel geschrieben. Zuerst, weil es ihm an Büchern fehlte, nur italienische Gedichte. Diese hat *Tobias Adami*, ein Deutscher, der als Instructor den sächsischen Edelmann *von Bünau* begleitete, und *Campanella* 1613 im Kerker kennen lernte, zuerst unter dem Titel Scelta d'alcune poesie filosofiche di Settimontano Squilla 1622 (mit Anmerkungen) herausgegeben. Derselbe Mann gab dann als Prodromus totius philosophiae Campanellae das oben erwähnte Compendium Physiologiae heraus (Padua 1611; dann 1617 Frankf. bei *Tampach*). Ebenso hat er die Schrift de sensu rerum, ferner im Jahre 1618 die Medicinalia, endlich im Jahre 1623 die Civitas solis als Teil der Philosophia realis drucken lassen. Diese sowie sehr viele andere Schriften (unter ihnen wahrscheinlich schon in den ersten Jahren de monarchia hispanica) hatte *Campanella*, der, seit ihm wieder Bücher bewilligt waren, in der Stille des Gefängnisses, durch sein Riesengedächtnis unterstützt, zu einem der gelehrtesten Männer geworden war, im Gefängnis verfasst, und nach seiner Art *Adami* mitgeteilt. Gegen andere war er ebenso vertrauend; auf seine Kosten, denn von seiner früher schon begonnenen Metaphysica wurden zwei neue Redaktionen ihm entwandt, und erst in ihrer vierten Gestalt ist diese Biblia philosophorum, wie er sie stolz nennt, in seinem Todesjahr in Paris erschienen. Eine Theologie nach seinen Prinzipien in neunundzwanzig Büchern, ein Buch gegen die

Atheisten, seine Philosophia rationalis, mehrere mathematische Schriften, sowie seine Arbeiten über christliche Monarchie, sind alle im Gefängnis geschrieben. Endlich am 23. Mai 1626 wurde er gegen Bürgschaft aus der Haft entlassen, allerdings nur, um fast unmittelbar darauf nach Rom geführt zu werden, wo er noch weitere zwei Jahre strenge Haft erdulden musste. Eine Verteidigungsschrift, seine Schrift de gentilismo in philosophia non retinendo, die gegen *Aristoteles* gerichtet ist, entstand hier; zugleich aber drohten neue Verfolgungen, denen er sich durch Flucht nach Frankreich entzog. Im Jahre 1634 kam er nach Paris. Hier hat er sich mit hochstehenden Personen, namentlich aber mit den Gelehrten der Gruppe befreundet, deren einflussreichstes Glied der Pater *Mersenne* war; unter anderen auch mit dem gelehrten Bibliothekar *Naudaeus*, an den sein de libris propriis et recta ratione studendi syntagma gerichtet ist (gedruckt Paris 1643). Hier ging er an eine Gesamtausgabe seiner Schriften. Dieselbe sollte zehn Bände umfassen, und zwar im 1. die Philosophia rationalis, im 2. die Philosophia realis, im 3. Philosophia practica, im 4. Philosophia universalis s. Metaphysica, im 5. Theologica pro cunctis nationibus, im 6. Theologica practica, im 7. Praxis politica, im 8. Arcana Astronomiae, im 9. Poëmata, im 10. Miscellanea opuscula. Mit *Campanellas* am 21. Mai 1639 erfolgten Tode geriet wohl das Unternehmen in Stocken. Wenigstens bezweifelt *Morhof* selbst die Richtigkeit einer von ihm nachgesprochenen Notiz von den zehn Bänden. (Mir selbst ist bekannt: der erste Teil der Gesamtausgabe, auf dem Titel so bezeichnet, der die philosophia rationalis, d. h. die Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Poetik und Historiographie enthält, und in Paris 1638 in Quarto apud *Joh. du Bray* erschien; und wieder der vierte Teil, gleichfalls auf dem Titelblatt als Operum meorum pars quarta bezeichnet, aber in Folio, und zwar bei dem Italiener *Phil. Burelly* 1638 erschienen. Er enthält die Metaphysica oder Philosophia universalis. Nach *Rixner* ist der zweite Band dieser Gesamtausgabe wieder bei einem andern Verleger erschienen, bei *Dion. Houssaie* 1637, Fol., wonach der zweite Band ein Jahr vor dem ersten erschienen wäre. Die Philosophia realis, die er enthalten soll, kenne ich nur in der Quartausgabe von *Tob. Adami*, die 1623 in Frankfurt bei *Tampach* erschienen ist, die für den dritten Band bestimmten Medicinalia nur in der Lyoner Quartausgabe 1635 bei *Caffin* und *Plaignard*, die für denselben Band bestimmten Astrologica in der Frankfurter Quartausgabe von 1630, die Schriften Atheismus triumphatus, de non retinendo gent. und de praedestinatione, die der sechste Band enthalten sollte, in der Quartausgabe von *du Bray*, Paris 1636, die für den siebenten Band bestimmte Monarchia hispanica in einer Sedezausgabe, Hardervici 1640,

und italienisch in: Opere di Tommaso Campanella, Torino, *Cugini Pomba* e Comp. 1854, Voll. 2, endlich die Poësie filosofiche, die in den neunten Band kommen sollten, in der *Orelli*schen Ausgabe, Lugano 1834).

2. Das Urteil *Campanellas* über seine Vorgänger ist über *Cardanus* am abfälligsten; derselbe wird fast nur erwähnt, um ihn zu widerlegen und um ihm Vorliebe für phantastischen Aberglauben vorzuwerfen. Viel mehr Gewicht legt er auf *Paracelsus*, doch nur als Scheidekünstler; das Urteil über die Paracelsisten: *in operationibus acuti, in judicio fere obtusi* (Met. II, p. 194), dehnt er wohl auch auf ihren Meister aus. Das Studium des *Patritius* rät er dringend an, und zwar nachdem das des *Aristoteles* vorausgegangen; denn durch diesen Gegensatz werde die Wahrheit um so besser erkannt (de libr. propr. p. 46). Vornehmlich aber ist es *Telesius*, den er bis in sein spätestes Alter als den ersten Philosophen gepriesen hat. Er muss es auch; denn seine Physik hat er sich so angeeignet, dass er selbst sagen kann, er habe nur gezeigt, dass dieselbe den Lehren der Väter nicht widerspreche (Monarch. hispan. XXVII, p. 265 u. a. a. O.). Doch ist er kein bloss wiederholender Schüler, sondern geht in doppelter Weise über den *Telesius* hinaus: einmal indem er dessen Voraussetzungen begründet und dadurch der Physik ein festeres Fundament zu geben sucht, andererseits indem er derselben eine von *Telesius* mehr angedeutete Ergänzung giebt. Jenes geschieht in der Metaphysik, dieses in der Politik. Das Verhältnis beider zur Physik wird von ihm selbst ausführlich besprochen in dem Werk, das eben bestimmt war, im Umriss („per encyclopaediam") von den Prinzipien und Grundlagen aller Wissenschaften zu sprechen, seiner Metaphysik oder Philosophia universalis (so u. a. II, p. 4). Der seit *Maximus Confessor* (s. § 146) fast vergessene Gedanke, dass Gott seine Offenbarungen in zwei Büchern, der Welt und der Bibel, niedergeschrieben habe, war seit *Raymund von Sabunde* ihn wieder ins Gedächtnis gerufen hatte (§ 222, 3) sehr oft, namentlich von den Naturphilosophen dieser Periode wiederholt worden. Auch *Campanella* lässt die alleinige Wahrheit, Gott, durch Hervorbringen von Werken und durch Diktieren von Worten zu uns sprechen, und so die Welt als *codex vivus* und die heilige Schrift als *codex scriptus* entstehen. Was der letztere enthält, eignen wir uns durch den Glauben, was der erstere, durch die Wahrnehmung *(sensus)* an, sowohl unsere eigene als auch fremde (p. 1 ff.). Durch die wissenschaftliche Bearbeitung des Geglaubten entsteht die göttliche Wissenschaft, die Theologie, durch die der Wahrnehmungen die menschliche Wissenschaft, die weil der Mensch Gott gegenüber so klein ist, Mikrologie genannt werden kann, und zu der ersteren im

Magdverhältnis steht (V, p. 346). Wie die Quelle beider verschieden ist, so auch die Begründung in ihnen; für den Theologen sind Weissagungen und Wunder die Beglaubigung, Vernunft und Philosophie gelten nicht als Beweismittel, höchstens als Zeugen. Anders in der Philosophie. Ihre Quelle ist auf Wahrnehmung gegründete Kunde *(historiae)*, ihre Beweisgründe Vernunft und Erfahrung. Es ist daher ein logischer Fehler, wenn der Physiker sich auf Aussprüche der Bibel, der Theolog auf physikalische Gesetze beruft (Phil. rat. II, p. 425). Die Theologie des *Campanella* ist nun im wesentlichen die des *Thomas von Aquino*. Nur in der Freiheitslehre nähert er sich den Scotisten, wozu auch sein Zorn gegen *Luther* und *Calvin*, deren Erwählungslehre er nicht müde wird dem Muhamedanismus gleichzustellen, beigetragen haben mag. Was aber die Philosophie betrifft, so zerfällt sie (wenn man von den instrumentalen Wissenschaften absieht, die nicht mit Objekten des Wissens, sondern mit der Weise desselben sich beschäftigen, wie die Logik und Mathematik, welche darum nur Hilfswissenschaften sind) in die *Philosophia naturalis* und *Philosophia moralis* oder, wie sie wohl besser genannt würde, *legalis*, da die *legislatura*, die Staatsleitung, ihr höchster Gegenstand ist (Phil. univ. V, p. 347). Sie beide zusammen geben was *Campanella scientia* (oder *Philosophia) realis* nennt im Gegensatz zu der *scientia rationalis* oder *instrumentalis*.

3. Die Kluft zwischen Theologie und Philosophie wird nun dadurch viel geringer, dass *Campanella* zwischen beiden eine mittlere Wissenschaft annimmt, die, wie das in der Natur der Sache liegt, allmählich zu einer über beiden stehenden oder sie beide begründenden wird. Dies ist die Metaphysik, die sich nach ihm zu allen Wissenschaften so verhält, wie die Poetik zu den Gedichten, die, selbst voraussetzungslos, alles begründet, was für die anderen Wissenschaften die Voraussetzung bildet, und durch deren Ausbau er glaubt sagen zu dürfen: *Omnes scientias restauravi* (Epist. dedicat. zur Phil. univ.). Versteht man unter Prinzipien Gründe des Seins, so bilden den Inhalt der Metaphysik nicht nur die Prinzipien, sondern die *proprincipia* (Urgründe) von allem; da hier betrachtet werden soll, wodurch alles nicht nur ist, sondern auch sein Wesen hat *(essentiatur*, Phil. univ. I, p. 78; II, p. 93). Um zu diesem zu gelangen, geht *Campanella* wie früher *Augustin* (s. § 144, 2) und wie später *Descartes* (s. weiterhin § 267, 1) von dem aus, was auch der äusserste Skeptizismus nicht leugnen kann, von der Existenz des eignen Selbst. Da sich jeder als ein Seiendes, aber als ein beschränktes und endliches findet, Schranke aber und Endlichkeit eine Negation ist, so sind die Vorbedingungen oder *principia* meines wie jedes anderen Seins *Ens* und *Non-ens* oder *Nihil* (I, p. 78). Dass das *Ens*, welches alles *Non-ens* ausschliesst und also unendlich ist,

existiere, ist durch das blosse *factum* bewiesen, dass ich es denke: ein so unbedeutender Teil der Welt, wie ich bin, kann doch unmöglich grösseres erfinden, als die Welt (p. 83). Reflektiere ich nun weiter nicht nur darauf, dass, sondern auch was ich bin, so finde ich, dass mein Wesen im *posse, cognoscere* und *velle* besteht. Alle drei sind beschränkt, d. h. mit ihrem Nichtsein behaftet. Ich muss also, da der Grund mindestens enthalten muss, was das Begründete enthält, indem niemand mehr geben kann als er hat, in das *Ens* und *Non-ens* solches setzen, das im eminenten Sinne enthält, was beschränkt in meinem Können, Wissen und Wollen enthalten ist. Und so ergeben sich als *proprincipia* oder *primalitates* des *Ens: potentia, sapientia, amor,* des *Non-ens: impotentia, insipientia, disamor* oder *odium* (p. 78), welche letztere nur Grenzen, also nichts Positives bezeichnen. Das *Ens* mit dem göttlichen Wesen, die drei *primalitates* mit den drei Personen gleich zu setzen, konnte *Campanella* um so weniger Bedenken tragen, als seit *Abälard* (s. § 161, 4) und *Hugo* (s. § 165, 3) die späteren Theologen gewohnt waren, wo sie die „*relationes*" und die „*appropriata*" in Gott besprechen, gerade so zusammenzustellen.

4. Wenn dieses Wesen, das als unendlich nichts sich gegenüber hat, sondern alles umfasst (VIII, p. 155), ja alles (VII, p. 130), aber im eminenten Sinne, und darum über allem ist, wenn dieses nicht dabei stehen bleibt, nur in sich selbst zu produzieren, sondern, wofür kein anderer Grund angeführt werden kann, als Überfluss an Liebe (VIII, p. 173), auch ausser sich hervorbringen will, es aber ein logischer Widerspruch ist, dass ihm Unendliches gegenüber stehe, so entsteht das Endliche, in welchem das Sein von Gott ist, die Schranke aber davon, dass es Gott oder das Sein nicht ganz, nur partiell in sich hat. Man kann sagen, dass was in einer solchen Partizipation sich an Sein findet, ihr von Gott gegeben, was an Nichtsein, ihr von Gott gelassen sei als ein Überrest des Nichtseins, aus dem Gott sie ins Sein rief (VII, p. 138). Je näher ein solches Produkt der Gottheit steht, desto weniger ist darin das Nichtsein mächtig. Darum steht am höchsten das ewige Urbild der Welt, der *mundus archetypus,* welcher die unendlich vielen Welten befasst, die Gott hätte schaffen können (IX, p. 243). Das ganze dreizehnte Buch ist dieser urbildlichen Welt, d. h. den Ideen gewidmet. Wie bei dem ausstrahlenden Lichte die vom Mittelpunkte entfernteren Lichtsphären immer dunkler werden, so macht sich auch hier bei den weiteren Produktionen Gottes der Einfluss des *Non-ens* immer mehr geltend. In das Gehaltensein durch die Macht Gottes oder die Notwendigkeit *(necessitas),* durch seine Weisheit oder die Bestimmtheit *(fatum),* endlich durch seine Liebe oder die Ordnung *(harmonia)* mischt sich daher immer mehr *contingentia, casus* und

fortuna als die jenen drei korrelaten Einwirkungen des Nichts (VI. Prooem.), die weil sie nichts Reales, vom *Ens* nicht gewollt, sondern nur geduldet werden. Warum, das ist nicht zu beantworten; höchstens kann man sagen, wozu, d. h. welchen Zweck Gott bei solcher Duldung hatte (VII, p. 138). Abwärts gehend von dem *mundus archetypus* ergiebt sich als die nächste Partizipation an ihm, also als ein noch schwächerer Lichtkreis gleichsam, die Geisterwelt (*mundus mentalis*, auch *angelicus* und *metaphysicus* genannt), in der die ewigen Ideen Gottes, weil durch das *Nihilum* determiniert, die nur äviternen Intelligenzen geben. Unter diesen finden sich erstlich die bekannten neun Engelordnungen. Die unterste der *dominationes* soll die Weltseele sein. Zweitens gehören aber hierher auch die unsterblichen Menschenseelen, die *mentes*. Sie alle werden ausführlich im zwölften Buche der Phil. univ. besprochen. In weiterem Herabsteigen gelangt *Campanella* zu dem *mundus sempiternus* oder *mathematicus*, worunter der Raum zu verstehen ist, als die Möglichkeit aller körperlichen Gestaltung, mit der sich die Mathematik beschäftigt. Durchdrungen von der über ihm stehenden (Geister-) Welt, partizipiert er an ihr, wie wieder an ihm der *mundus temporalis* oder *corporalis* partizipiert. Aber auch diese Welt erscheint dem *Campanella* noch nicht als die unterste, sondern er unterscheidet von ihr die, welche zu ihrer Existenzweise nicht Raum und Zeit (*tempus*), sondern den bestimmten Ort und ebenso bestimmten Zeitpunkt (*tempestas*) hat. *Mundus situalis* ist der Name, den er für diese Welt gewöhnlich braucht; ihm entspricht vielleicht am besten, wenn wir Jetztwelt sagen. Das Verhältnis dieser Welten zu einander, und ebenso die Einflüsse der je drei Primalitäten auf sie hat *Campanella* versucht in graphischen Schematen darzustellen, welche zeigen, dass trotz vielfältiger Polemik gegen *Raimundus Lullus* er sich durch dessen Versuche doch hat beeinflussen lassen.

5. Betrachtet man die unterste (die Jetzt-) Welt, so ist, da alles ein, wenn auch verunreinigtes Abbild des Urwesens ist, in jedem Dinge jene Dreiheit vorhanden. Wenn etwas nicht sein könnte, sein Sein nicht fühlte, d. h. wüsste, endlich es nicht wollte, so träte es nicht in Existenz und erhielte sich nicht darin, wäre also nicht. Darum giebt es nichts, was nicht beseelt wäre. (Der Durchführung dieses Gedankens und dem Nachweise, dass er mit dem Christenglauben nicht streite, ist die Schrift de sensu rerum gewidmet). Dies gilt schon vom Raum, diesem unvergänglichen und fast göttlichen (II, p. 279), alles durchdringenden Behältnis aller Dinge; denn die Erscheinungen, die man auf den *horror vacui* zurückführt, zeigen, dass er nach Erfüllung strebt, also fühlt (VI, p. 41). Ebenso gilt es von den beiden aktiven Prinzipien, durch deren Einwirkung auf den Stoff alle Dinge entstehen,

der in der Sonne konzentrierten, im Lichte sichtbar werdenden Wärme, und der von der Erde als ihrem Sitze ausstrahlenden Kälte: sie streben sich selbst zu erhalten und ihr Gegenteil zu vernichten, sie lieben also und hassen, d. h. sie empfinden (VI, p. 40). Nicht minder ist dies wahr von der ganz passiven Materie, die durch ihr Beharren, durch das beschleunigte Fallen u. dgl. beweist, dass sie nichts Totes ist. Daraus folgt nicht, dass der Raum, die Wärme, die Materie Tiere seien; auch die Pflanzen sind keine Tiere, und wer, der sie nach dem Regen erquickt sieht, wird zweifeln, dass sie leben und empfinden (p. 44)? Höchstens könnte man sie unbewegte Tiere nennen, die die Wurzel zum Munde haben (Phil. real., p. 59). Dass alles empfindet, macht die überall sich zeigende Sympathie unter Gleichen, Antipathie unter Ungleichen erklärlich, die sonst unbegreiflich wäre. Ganz wie bei *Telesius* entsteht auch hier durch das Suchen des Gleichen und Hassen des Entgegengesetzten der Gegensatz der kalten Erde im Centrum und des sie von allen Seiten angreifenden Himmels, in dem die Anhäufungen der leuchtenden Wärme zu der am mächtigsten wirkenden Sonne, und zu teils wegen ihrer Entfernung, teils wegen ihrer Natur minder wirksamen Fixsternen und Planeten werden. Eine wichtige Abweichung von *Telesius* ist, dass *Campanella* durch *Galileis* Untersuchungen dahin gebracht wird, die Planeten als erdartige Körper *(systemata)* zu fassen, welche um die Sonne kreisen, die ihm ein blosses Feuer bleibt. Auch die Lehre von der Bewegung der Erde sucht er in einer Schrift als dem Glauben ungefährlich darzuthun. Indes ist es ihm doch eine Art Herzenserleichterung, als die Kirche sich gegen *Galilei* erklärt; er sieht darin eine Bestätigung seiner eigenen Ansicht, nach welcher sich die Planeten um die Sonne als ihr *centrum amoris* bewegen, diese aber, weil das mit der feurigen Natur streitet, nicht stille steht, sondern sich, als um ihr *centrum odii*, um die Erde bewegt; mit den Planeten, die auf diese Weise zwei Centra haben. Noch sichtbarer ist dieses in Hass und Liebe sich bethätigende Beseeltsein in den aus jenen Prinzipien hervorgehenden, durch ihr Zusammentreffen gebildeten und insofern gemischten Wesen. So in den Tieren, in denen ein freier und warmer Geist *(spiritus)* durch die Wärme des Bluts mit einer kalten und trägen Körpermasse verbunden ist. Ihr Instinkt ist nichts anderes als mit Nichtwissen gemischtes Wissen (VI, p. 45), ihr Selbsterhaltungstrieb Liebe zum eignen Sein. Dasselbe gilt natürlich von dem Menschen, diesem *omnium mundorum epilogus* (IX, p. 249), der eine Verbindung des vollkommensten Tiers mit dem unmittelbar von Gott ausgehenden Geist *(animus, mens)* darstellt, von dem der Leib und der Lebensgeist regiert wird (Philos. real., p. 102, 164). Die Bekämpfung der Aristotelischen Anthropologie, die Unter-

suchungen über die Körperlichkeit und den Sitz des *spiritus* u. s. w. zeigen eine fast wörtliche Übereinstimmung mit *Telesius*, und sind zu übergehen. Eigentümlich ist ihm, wie er die Lehre vom Menschen an die Grundwissenschaft anknüpft, und wie sie ihm die praktische Philosophie begründet. Sie wird ihm dadurch gewissermassen zur Brücke von der Metaphysik zur Ethik und Politik. Da das Können, Wissen und Wollen das Wesen des Menschen ausmacht, so geht natürlich keines derselben über sein Wesen hinaus; und wie ich nicht eigentlich die Dinge empfinde, sondern mein Angeregtsein durch sie, so verlange ich auch nicht nach Speise, sondern nach meiner Sättigung, liebe nicht mein Eheweib, sondern mein Ehelichsein u. s. w. Die Liebe keines Wesens geht darum über sich selbst hinaus; jeder liebt um seinetwillen, strebt nach Erhaltung und Nahrung nur des eignen Selbst (II, p. 173; VI, p. 77 u. a. O.). Nur eine einzige Ausnahme muss hier statuiert werden. Die Liebe zu Gott ist nicht nur ein Accidens an der Selbstliebe, sondern in ihr vergisst der Mensch sich selbst, so dass man sagen kann, sie geht der Selbstliebe voraus, und der Mensch strebt nach der Erhaltung seiner selbst nur als einer Partizipation Gottes (II, p. 274). Die Liebe zu Gott ist bei dem Menschen, was bei allen anderen Wesen der Trieb ist, in den eignen Ursprung zurückzukehren, eine Tendenz, die sich überall neben dem Selbsterhaltungstriebe zeigt (u. a. II, p. 217; XV, p. 204).

6. Dass *Campanella* in seiner praktischen Philosophie viel unabhängiger von *Telesius* erscheint als in seiner Physik, hat seinen Grund teils darin, dass von Anfang an sein Nachdenken sich mehr auf die Menschen-, als auf die untermenschliche Welt gerichtet hatte, teils darin, dass die historische Kunde, die ihm ja die Basis der philosophischen Erkenntnis war, soweit sie die *Physiologica* betraf, im Gefängnis schwerer zu erlangen war, als die vom Menschen. Psychologische Erfahrungen kann man auch im Kerker, ethnologische Kenntnisse pflegt auch der nicht Eingekerkerte durch Bücher zu erwerben. Mit *Telesius* darin einverstanden, dass die Förderung des eignen Daseins das höchste Ziel des Handelns, definiert *Campanella* die Tugend *(virtus)* als die Regel zur Erreichung jenes Ziels (Realis philos. II, p. 223). Er weicht aber vom *Telesius* nicht nur in der Systematik der Tugenden ab, sondern auch darin, dass er die Besiegung der Triebe als Massstab der Verdienstlichkeit einführt (ebend. p. 225), wodurch er vom Tugendmehr zum Pflichtbegriff einlenkt. Mit dieser Abweichung geht die andere Hand in Hand, dass er mehr als *Telesius* den Menschen nicht nur für sich, sondern für ein grösseres Ganze, für den Staat geboren sein lässt (ebend. p. 227). Wie der Mensch, so ist auch seine Erweiterung, der Staat, ein Abbild Gottes; und man kann ihn daher teils

so betrachten, dass man vom obersten Wesen zu ihm herabsteigt, und nun zusieht, wie er demselben gleicht, teils wieder, dass man zusieht, wie der einzelne Mensch zu jener Erweiterung kommt. Die erstere (metaphysische) Betrachtungsweise ist die in *Campanellas* Jugendschrift, Civitas solis, einem, wie er selbst sagt, das Original übertreffenden Gegenstück der Platonischen Republik, einem formell unbeholfeneren, aber philosophisch tiefer begründeten Seitenstück zu *Thomas Morus'* Utopia. In ihm erzählt ein viel gereister Genuese seinem Gastfreunde von einem Staate, an dessen Spitze, mit dem Namen Sonne bezeichnet, ein *Metaphysicus* als Herrscher steht, dem die drei Repräsentanten der *potentia, sapientia* und des *amor* zur Hand gehen, unter deren Aufsicht die Ehen geschlossen, die Gerechtigkeit gehandhabt, die Gewerbe betrieben werden u. s. w. In seinen übrigen Werken schlägt *Campanella* den entgegengesetzten (empirischen) Weg von unten nach oben ein. Mit *Aristoteles* (s. § 89, 2) lässt er zuerst das Haus, aus den Hausständen die Gemeinde, aus Gemeinden die *civitas* entstehen. Dann aber geht er weiter: *civitates* vereinigen sich zur *provincia,* Provinzen zum *regnum,* Königreiche zum *imperium,* Kaiserreiche zur *monarchia,* worunter er ein Universalreich versteht, das, wie das Beispiel Roms zeigt, sogar in republikanischer Form existieren kann, obgleich ihm die monarchische mehr entspricht. Aber auch darüber steht eine höhere Macht; denn während die *monarchia* höchstens einen oder ein Paar Weltteile, und in diesen nur die Leiber beherrschen kann, ist das Papsttum durch keine dieser Schranken gebunden, und ist also die wahre Universalherrschaft. Drei Punkte interessieren hier besonders. Einmal, wie weit die Macht geht, die *Campanella* dem Staat im Verhältnis zum Einzelnen einräumt? Bei allem Missbrauch, der im Interesse der Tyrannen mit der Formel getrieben worden sei, dass der „*ratio status*" alles untergeordnet werden müsse, hält er sie doch für richtig. Das Wohl des Staates ist wirklich die höchste politische Aufgabe (Real. philos., p. 378). Von dreierlei hängt dies Wohl ab, von Gott, von Staatsklugheit *(prudentia),* die freilich etwas ganz anderes sein soll, als die *astutia Macchiavellis,* und von Glücksfällen *(occasio).* Und wieder sind der Mittel drei, wodurch dies Wohl gefördert wird: Überredung *(lingua),* Gewalt *(militia)* und Geld. Überall müssen sie sich vereinigen: der mit Gold beladene Esel muss Soldaten hinter sich haben, welche die Zeit benutzen, wo die Bestochenen ihr Geld zählen (ebend. p. 387, 386; de mon. hisp. XXIV, p. 219). Die Gesetze, als die Regeln, nach denen das Wohl des Staates gefördert wird, sind also für das Ganze, was die Tugenden für den Einzelnen, und die Gesetzgebungs- und Regierungskunst erfordert darum die höchste, ja eine fast göttliche Weisheit (Realis philos. II, p. 224; III, p. 381).

Nie wird sie einer üben, der nicht versteht sein Haus und sich selbst zu beherrschen, welches beides man nur durch Gehorsam gegen Gott lernt. Ohne diesen wird der Herrscher, der ein Hirte seiner Untergebenen sein soll, eine Geissel für sie (ebend. III, p. 373). Schon der eigene Gehorsam gegen Gott, mehr noch die Rücksicht auf das Wohl des Staates wird den gesetzgebenden Regenten dahin bringen, dem Entstehen und der Ausbreitung der Ketzerei entgegenzutreten. Da die Religion sich zum Staate verhält, wie der höhere Geist *(mens)* im Menschen zu ihm selbst (ebend. p. 387), so muss in dem Staate nur eine einzige Religion gelten. Enthält nun gar die abweichende Religion Lehren, die allen Staat unmöglich machen, wie der Calvinismus, welcher lehrt, dass keiner an dem schuld ist, was er thut, so ist es doppelt notwendig, sie zu unterdrücken. Als wirksamstes Mittel dazu empfiehlt *Campanella,* dass man den theologischen Grübeleien den Quell verstopfe, indem man anstatt des Studiums der griechischen und hebräischen Sprache, woraus die (eigentlich grammatischen) Ketzereien zuerst in Deutschland, dann in Frankreich hervorgegangen seien, auf den Schulen das Interesse auf Mathematik und Naturwissenschaften lenkt. Noch viel mehr Eigentümliches zeigt *Campanella* in dem Zweiten, was hier zu erwähnen ist, seinem Anpreisen der Universalmonarchie. Dass sie wünschenswert, das steht ihm fest; er untersucht daher nur, wie und wann sie möglich ist. Deutschland und Frankreich, welche sie früher wohl hätten gründen können, vermögen es jetzt nicht, wohl aber Spanien. Zwar hat man grosse Fehler begangen, indem man *Luther* frei walten liess, und sich die deutsche Kaiserkrone entgehen liess; aber mit gehöriger Staatsklugheit, indem man die durch *Luther* noch grösser gewordene Zersplitterung Deutschlands benutzte, das vereinigt mächtiger wäre als der Grosstürke, liesse sich das Verlorene wieder einholen. Heiraten der Herrscher und der Vornehmen mit Ausländerinnen, wodurch die Nationalunterschiede sich immer mehr verwischen; Schwächung der Vasallen, indem man sie unter einander zur Eifersucht reizt, und die Vornehmsten unter ihnen durch hohe Ehrenposten in fremden Ländern unschädlich macht; gerechte Handhabung der Gesetze und der Besteuerung, so dass sich der Glaube verbreitet, dass die Armen und Niedrigen bevorzugt werden; Sorge für die Schulen und vor allem Freundschaft mit der Kirche — das sind die Ratschläge, welche in der Schrift de Mon. hisp. nicht nur im allgemeinen, sondern mit steter Berücksichtigung der Weltlage gegeben werden, mit der *Campanella* sehr vertraute Bekanntschaft zeigt. Einige Mal sagt er, dass er Genaueres, namentlich darüber, wie die Protestanten in Deutschland zu gewinnen seien, für ein mündliches Gespräch mit dem König *Philipp* dem Zweiten sich vorbehalte. Nach

seiner Freilassung haben angesehene Staatsmänner der verschiedensten Nationalität gern politische Gespräche mit ihm geführt. Wenn in diesen Lehren sich manche Berührungspunkte mit *Dante* (s. § 208, 8) nachweisen liessen, so tritt dagegen *Campanella* in eine entschiedene und bewusste Differenz zu diesem in dem Dritten, was hervorzuheben ist, in seiner Ansicht vom Papsttum. Die weltliche Herrschaft desselben ist ihm einer der wesentlichsten Punkte. Die ganze Geschichte bestätige, dass Oberpriester ohne weltliche Macht zu Kaplanen der weltlichen Fürsten werden, dass dagegen, wo die wahre Religion mit der Predigt auch das Schwert handhabt, sie unwiderstehlich ist. Die beiden Schwerter, von denen Christus sagt, dass sie genügen, sind beide der Kirche übertragen. Wie darum diejenigen die Würde des Papstes nicht begreifen, die das Konzil über ihn, die Herde über den Hirten stellen, ebenso wenig die, welche ihm die Macht bestreiten, widerspenstige Fürsten zu züchtigen. Auch hier bestätige die Geschichte, dass die scheinbar siegenden Konzilien und Fürsten zuletzt den Päpsten unterlagen. Die Fürsten als ein Senat um den Papst versammelt: das ist *Campanellas* Ideal. Begreiflich ist es darum, dass er gegen keinen Politiker einen solchen Grimm zeigt, wie gegen *Machiavelli* (s. weiterhin § 253). Des Florentiners so energisch durchgeführte (heidnische) Vergötterung des Nationalitätsprinzips steht zu dem (katholischen) Universalismus des Calabresen, der immer auf Rassenvermischung dringt, der Hass jenes gegen das Papsttum zu der Begeisterung dafür bei diesem in einem zu grellen Kontrast, als dass man sich darüber wundern dürfte, dass der letztere sich Jahre lang mit dem Plane herumtrug, gegen den ersteren ein eigenes Werk zu schreiben. Das hat er nicht gethan, wohl aber in seinen politischen Schriften nicht nur *Macchiavellis* Ziele als diabolisch, sondern auch die Mittel, die er anrät, als infernal verklagt. Wenn er dabei immer darauf pocht, dass man nicht gewissenlos sein solle in der Wahl derselben, so wird der Leser schwerlich, wie er selbst, vergessen, dass er selbst oft Ratschläge giebt, welche gar sehr an die Praxis erinnern, die man dem von ihm so hoch gestellten Jesuiten-Orden (ob mit Recht oder Unrecht gehört nicht hierher) vorzuwerfen pflegt.

§ 247.

Bruno.

H. Steffens, Nachgelassene Schriften, Berlin 1846. *Chr. Bartholmèss*, Jordano Bruno, 2 Bde., Paris 1846, 47. *F. J. Clemens*, s. § 224. *Dom. Berti*, Vita di Giordano Bruno da Nola, Turin 1868. *Ders.*, Copernico e le vicende del sist. Copernic. in Italia, Roma 1876. *C. S. Barach*, Philos. des G. Br., in den Phil. Mon.-Heften, XIII, 1877. *Dom. Berti*, Docum. int. a G. Br., Roma 1880. *H. Brunnhofer*, G. Br.'s Weltanschauung

und Verhängniss, Leipzig 1882. *K. Lasswitz*, s. zu § 239, 1. *M. Carriere*, s. § 226. *Theoph. Dufour*, G. Br. à Genève, Docum. inéd., Gen. 1884. *F. Tocco*, G. Br., Firenze 1886. *I. Frith*, Life of G. Br., London 1887. *Chr. Sigwart*, Kl. Schriften I, 2. bericht. Ausg., Freiburg 1889. *F. Tocco*, Le opere latine di G. Br. esposte e confrontate con le italiane, Firenze 1889.

1. *Giordano Bruno* ist nach den von *Berti* veröffentlichten Aussagen bei seinem Verhör in Venedig, die sich freilich hinsichtlich der Chronologie und auch sonst nicht als exakt erwiesen haben, im J. 1548 in Nola, nahe bei Neapel, als Kind eines Soldaten geboren, und sehr jung (1562/3) in den Dominikaner-Orden getreten, bei welcher Gelegenheit er seinen Taufnamen *Filippo* mit dem des Bruder *Giordano* vertauscht. Seine Begeisterung für die Natur, die sich ihm auch in seiner glühenden Sinnlichkeit als seine Herrin ankündigte, musste ihn mit einem Beruf in Konflikt bringen, der im Namen der Gnade den steten Kampf gegen die Natur forderte. Wie früh er sich des inneren Zwiespalts bewusst wurde, ob demselben eine längere Zeit schwärmerischer Frömmigkeit vorausging, und ob die dem Papst *Pius V.* zugeeignete Jugendschrift dell' arca Noë nicht nur den Titel, sondern auch den Geist mit der Schrift *Hugos* (§ 165, 4) gemein hatte, ist nicht zu entscheiden. Die Beschäftigung mit (zum Teil leichtfertigen) Poesieen, unter denen diejenigen von *Luigi Tansillo* eine besondere Stelle einnehmen, da einige der in den späteren italienischen Schriften *Brunos* enthaltene Gedichte diesem angehören; eigene dichterische Schöpfungen, von denen uns das 1582 gedruckte, den Geiz, Aberglauben und Pedantismus verhöhnende Lustspiel *Il Candelajo* (L. I) erhalten ist; der Enthusiasmus, mit dem ihn die Entdeckungen des *Copernicus* sowie die Lehren des *Telesius* und diesem nahestehender Männer erfüllten: das alles war nicht geeignet, ihn mit dem Ordenskleide auszusöhnen. Sein wachsender Widerwille dagegen erfüllt ihn mit immer grösserem Hass gegen das, was in seinem Orden für Wissenschaft gilt, gegen den scholastischen Aristotelismus; und die Schriften so kirchlich gesinnter Männer, wie *Ramon Lull* (§ 206) und *Nikolaus von Cusa* (§ 224) werden von ihm eifrig studiert, nur um ihm neue Waffen zu schaffen gegen *Aristoteles* und die kirchliche Theologie. Während solcher inneren Kämpfe und auch äusserer Konflikte mit seinen Oberen, infolge deren er zweimal, als Novize und als Priester (1575/6), in Untersuchung kam, ward vielleicht eine oder die andere der leidenschaftlichen Schriften, die er später drucken liess, geschrieben oder doch entworfen. Durch Flucht entzieht er sich endlich im J. 1576 dem unerträglich gewordenen Druck, vertauscht das Ordenskleid mit Hut und Degen, und beginnt ein Leben, das wohl dadurch so ruhe- und rastlos wird, dass er nirgends, wenigstens für längere Zeit Hörer fand, die für seine Lehren empfänglich waren, noch auch überall Buchdrucker, die bereit

waren, dieselben der Nachwelt zugänglich zu machen. Beides fehlte am meisten in Genf, wohin er sich 1579 wendete. Dort wurde er, am 22. Mai immatrikuliert, als Mitglied der italienischen evangelischen Gemeinde angesehen. Eine Flugschrift gegen den Genfer Philosophen *de la Faye* war es anscheinend, die ihn weiter trieb. Im Herbst 1579 war er in Toulouse, wo er nach Erwirkung der Doktorwürde zwei Jahre hindurch als Professor der Philosophie blieb. Zwei Jahre später ging er nach Paris, wo eine ordentliche Professur sein geworden wäre, wenn er sich zum Besuch der Messe verpflichtet hätte. Seine Vorlesungen betrafen späterhin nur die Lullsche Kunst. Auch die in Paris gedruckten Sachen, mit Ausnahme des Candelajo, betreffen nur die *ars magna*. Es sind: Cantus Circaeus (II), de compendiosa architectura et complemento artis Lullii (II, 2) und de umbris idearum (II; ed. *Salv. Tugini*, Berl. 1868). Dass er die eigentlichen Interna seiner Lehre hier nicht öffentlich vortragen könne, sah er bald. Auch einen Drucker für sie fand er nicht, wenigstens keinen, der so etwas in Frankreich wagen wollte. Der Gunst des Königs *Heinrich III.* und anderer hoher Gönner dankt er es wohl, dass als er 1583 nach England ging, wo er vorerst in Ergänzung seiner Pariser Schrift die Ars reminiscendi: Explicatio triginta sigillorum, mit dem Anhange Sigillus Sigillorum (II, 2) veröffentlichte, das Haus des französischen Gesandten *Michel de Castelnau*, Seigneur *de Mauvissier* ihn aufnahm. Neben diesem gehörte *Phil. Sidney* zu seinen Gönnern. Selbst die Königin *Elisabeth* scheint ihm wohl gewollt zu haben. Als daher seine Vorlesungen (?) in Oxford über Unsterblichkeit und das Copernicanische System (?) bald inhibiert wurden, zog er es vor, in London im Freundeskreise zu leben; es gab ihm dies zugleich Gelegenheit, durch den gelehrten Buchdrucker *Vautrollier*, der gleichzeitig mit ihm von Frankreich herübergekommen war, der Welt endlich die eigentlichen *arcana* seiner Lehre vorzulegen. Es geschah dies in den italienischen Schriften La cena de le ceneri, de la causa principio et uno (L. I; übers. u. gut erl. von *Ad. Lasson,* in *I. H. v. Kirchmanns* Philos. Bibl., Berlin 1872), de l'infinito universo et mondi (L. I; übers. u. erl. von *L. Kuhlenbeck,* Berl. 1893), Spaccio de la bestia trionfante (L. II; Reformation des Himmels, übers. u. erl. von *L. Kuhlenbeck,* Leipzig 1889), Cabala del cavallo Pegaseo (L. II), de gl'eroici furori (L. II). Es muss charakteristisch genannt werden, dass die Schriften, die am meisten Hass gegen die kirchliche Philosophie atmen, in der profanen Nationalsprache verfasst sind. War es nun, weil seine Gönner England verliessen, oder haben andere Gründe es veranlasst, genug im J. 1585/6 erscheint *Bruno* wieder in Paris; Pfingsten 1586 präsidierte er einer dreitägigen Disputation, in der ein junger

Franzose, *I. Hennequin*, *Brunos* Articuli de natura et mundo (II, 2) verteidigt, die gegen die Aristotelische Physik aufgestellt waren. In derselben Zeit wurde auch die Figuratio Aristotelici physici auditus (I, 4) gedruckt. Nun versucht er es mit Deutschland. Da ihm in Marburg, wo er im Juli 1586 immatrikuliert wurde, die Erlaubnis Vorlesungen zu halten verweigert ward, begab er sich nach Wittenberg. Trotz der von ihm rühmend anerkannten Duldsamkeit, die er hier fand, hat er doch in den anderthalb Jahren, die er daselbst zubrachte, in Vorlesungen und Schriften nur Exoterisches, Rhetorik und Lullsche Kunst Betreffendes ans Licht treten lassen. Der Acrotismus Camoeracensis (I, 1), der seine Pariser Thesen und ihre Verteidigung in neuer Ausgabe enthält, de lampade combinatoria Lulliana (II, 2), de progressu et lampade venatoria Logicorum (II, 3), endlich die Oratio valedictoria (I, 1) sind in Wittenberg bis zum J. 1588 gedruckt; auch das erst 1612 erschienene Artificium perorandi (II, 3) ward im J. 1587 in die Feder diktiert. Vielleicht glaubte er in Prag, wo er sich 1588 hinbegab, die Gunst *Rudolfs II.* gewinnen und sich freier bewegen zu können. Er täuschte sich: nur de specierum scrutinio (II, 2) und articuli centum et sexaginta adversus hujus tempestatis Mathematicos et Philosophos (I; 3) konnten dort gedruckt werden. Bessere Aussichten eröffneten sich ihm, als der Herzog *Julius* von Braunschweig 1589 nach Helmstädt zog. Kaum hingekommen, musste er aber auf den Tod seines Gönners eine Oratio consolatoria (I, 1) halten, geriet auch in Händel mit dem Prediger *Boëthius*, der ihn öffentlich exkommunizierte; und wenn er gleich noch ein Jahr in Helmstädt blieb, so hat dies alles ihm doch den Aufenthalt verleidet. Im J. 1590 findet man ihn in Frankfurt, wo die drei lateinischen Lehrgedichte nebst Anmerkungen gedruckt wurden, die mit den zwei italienischen, de la causa und de l'infinito, für die gründliche Kenntnis seiner Lehre die wichtigsten sind: de triplici minimo et mensura, lib. V (I, 3); de monade numero et figura (I, 2); de immenso et innumerabilibus s. de universo et mundis, lib. VIII (I, 1, 2); ausserdem als letztgedruckte die Schrift de imaginum signorum et idearum compositione. Während ihres Druckes, wie sein Verleger, der dem *Phil. Sidney* befreundete Buchdrucker *Wechel* in Frankfurt meldet, verlässt *Bruno* (Anfang 1791) Frankfurt und Deutschland, um, einer Einladung des venetianischen Edelmannes *Mocenigo* folgend, nach Italien zurückzukehren. Unterwegs verbleibt er einige Monate in Zürich, und scheint dort die Summa terminorum metaphysicorum (I, 4) diktiert zu haben, die zuerst in Zürich 1595, später erweitert in Marburg 1609 erschienen ist. Der, welcher ihn zur Reise nach Italien verleitet hatte, *Mocenigo*, wird, wie

es scheint, weil er sich in der Hoffnung getäuscht fand in eine magische Kunst eingeführt zu werden, sein Angeber bei der Inquisition. Wiederholt leistete *Bruno* bei den Verhören in Venedig Widerruf seiner Häresieen. Aber da man in Venedig Bedenken trug einen Spruch zu fällen, die Entscheidung vielmehr dem Römischen Inquisitionsgericht anheimstellte, wurde *Bruno* auf mehrfaches Drängen endlich, Anfang 1793, nach Rom geführt. Allem Anschein nach wurde der Prozess hier gegen alle Gewohnheit absichtlich in die Länge gezogen. Im Jahre 1599 wurde ihm der Widerruf abgefordert. Diesmal widerstand er der Zumutung. Er erklärte vielmehr seinen Richtern: „Ihr fürchtet Euch mehr, indem Ihr das Urteil fällt, als ich, indem ich es empfange". Als Ketzer und Häresiarch hat er am 17. Februar 1600 den Feuertod erlitten. Die Schriften von *Bruno* waren, weil in sehr kleiner Anzahl gedruckt, sehr selten geworden, als *Ad. Wagner* die italienischen, leider modernisiert und ungenau, herausgab: Opere di Giordano Bruno Nolano, Vol. I et II, Lips. 1830. Als Ergänzung dazu sollten dienen: Jordani Bruni Nolani scripta quae latine confecit omnia, ed. *A. F. Gfrörer*, Stuttg., Lond. et Paris 1834; sie sind unvollständig geblieben. Eine Gesamtausgabe der Opera latine conscripta ist in acht Bänden (I, 1—4, II, II2, II3, III) „publicis sumptibus" erschienen. Bd. I, 1, 2 von *F. Fiorentino*, Neapel 1879 und 1884; Bd. I, 3, 4 von *F. Tocco* und *H. Vitelli*, Florenz 1889; Bd. II von *V. Imbriani* und *C. M. Tallarigo*, Neapel 1886; Bd. II, 2, 3 und Bd. III wiederum von *Tocco* und *Vitelli*, Florenz 1890, 1889, 1891. Die lateinischen Schriften sind oben nach ihrer Verteilung in dieser Ausgabe citiert. Ausser den genannten Schriften enthalten I, 4 die oben nicht erwähnten kleinen Dialogi duo de Fabricii Mordentis (Paris 1586), sowie II, 2 und III noch nicht gedruckte Schriften, zu denen insbesondere *F. Tocco*, Le Opere inedite di Giordano Bruno, in den Atti della reale academia di science morale e politiche, XXV, 1892, S. 1—268 zu vergleichen ist. Die italienischen Werke sind oben nach dem Abdruck der opere italiane von *P. de Lagarde*, Göttingen 1888, 2 Bde., citiert.

2. Wollte jemand aus *Brunos* Schriften alle Sätze, die er früheren Schriftstellern entlehnt, als fremdes Eigentum zusammenstellen, so gäbe das einen reichen Vorrat. Er selbst spricht sich über diese Entlehnungen oft so aus, als wäre er ein reiner Eklektiker (vgl. u. a. de la causa, W., p. 258 L. 1, 254; de umbr. id., p. 299, II 17). Nur darin zeigt er sich anders als die Synkretisten, dass er sehr genau die Verdienste seiner Gewährsmänner unterscheidet und abwägt. Unter den Alten stellt er besonders noch den *Pythagoras:* er tadelt den *Plato*, dass er, um originell zu sein, die Lehren desselben oft verschlechtert habe. *Aristoteles* und die Peripatetiker werden oft citiert, aber fast

nur, um sie zu widerlegen; ihnen gegenüber nennt er sich selbst wohl einen Platoniker. Die Stoiker werden von ihm oft in Schutz genommen. Mehr noch die Epikureer; kaum einer dient ihm so oft als Gewährsmann, als der gleich ihm selbst die Natur vergötternde *Lucrez.* Sowohl auf orientalisierende Hellenen, als auf hellenisierende Orientalen (s. oben § 110—114) nimmt er Rücksicht. Kühler äussert er sich über *Albert* und *Thomas,* noch kälter über *Duns.* Dass er den ersten dieser Drei einmal weit über *Aristoteles* stellt, ist erstlich in seinem Munde kein sehr grosses Lob, zweitens aber ward es auch gesagt, wo es sich darum handelte, Deutschland zu preisen. Mit grosser Anerkennung spricht er von *Ramon Lull,* aber nur wegen seiner Methode, die ihm als eine wirklich göttliche Erfindung gilt. Ungemessen aber ist seine Ehrfurcht vor *Nikolaus von Cusa* (§ 224); an diesen lehnt er sich so an, dass er geradezu sein Schüler genannt werden kann. Sogar das, wodurch *Copernicus* ihm so hoch steht, die Unendlichkeit des Raumes und die Bewegung der Erde, sieht er nicht als dessen, sondern als des Cusaners Entdeckungen an. Neben diesen wird stets mit Lob *Telesius* erwähnt; und nicht nur in der Bekämpfung der Peripatetiker, sondern auch in vielen physikalischen Behauptungen schliesst sich *Bruno* ihm an. Dass die erstere allein in seinen Augen nicht adelt, zeigt er in seiner wegwerfenden Beurteilung des *P. Ramus* (s. oben § 339) und *Patritius* (s. § 244). *Paracelsus* (c. § 241) gilt ihm als der genialste Arzt: Philosoph sei er so wenig wie *Copernicus.* Mit entschiedener Nichtachtung spricht er von den „Grammatikern", die an die Stelle der Philosophie die Philologie setzen und jeden, der, weil er neue Gedanken hat, neue Worte braucht, verschreien. Deutlich wird dabei auf *Nizolius* und andere Ciceronianer hingewiesen, und ihnen der Mangel an Selbständigkeit vorgeworfen.

3. Eine solche Forderung an andere ist ein Beweis, dass *Bruno* sich selbst als einen originellen Denker ansieht, womit auch seine Gewissheit, bei der Nachwelt mehr als von der Mitwelt anerkannt zu werden, zusammenstimmt. Auch hat er Recht, trotz aller jener Entlehnungen; denn eine ganz neue, bis dahin ganz unerhörte Stellung erhalten in seinem Munde alle Lehren, sie mögen ursprünglich angehören, wem sie wollen, der römischen Kirche und dem ganzen Christentum gegenüber. Dass er mit beiden gebrochen hat, das ist seine originelle That. Bei den formellen Untersuchungen, welche den Inhalt seiner Pariser Schriften bilden, konnte dies nicht so sichtbar werden. Sollte ihn daher in Paris sowie später in Wittenberg nicht Vorsicht geleitet haben, so hätte schon die Wahl seines Gegenstandes ihm Zurückhaltung zur Pflicht gemacht. Bei seinen Betrachtungen der Lullschen Kunst konnten höchstens beiläufige Bemerkungen Platz finden,

wie die, dass es Faselei gewesen sei, wenn *Lull* durch seine grosse Kunst gemeint habe, beweisen zu können *quae contra omne ratiocinium, philosophiam, aliam fidem et credulitatem solis Christicolis sunt revelata*. In den Pariser sowohl als den Wittenberger Schriften verfährt übrigens *Bruno* so, als kenne er nur die Form der *Lull*schen Kunst, welche sie später in der Ars compendiosa, Tabula generalis und ihrer Brevis practica erhalten hatte, wo nämlich die früher sechzehn Prädikate der *Figura A* auf neun, und die vielen Ringe der *Figura universalis* auf vier reduziert waren (s. oben § 206, 4, 10, 11); er setzt aber diese Darstellungen *Lulls* bei seinen Lesern so voraus, dass er u. a. gar nicht einmal erklärt, was der Buchstabe *T* bei *Lull* bedeutet, durch den seine Ternionen den Anschein von Quaternionen bekommen. (So in den Pariser Schriften; die Wittenberger geben diese Erklärung, und sind darum verständlicher). Die Pariser Schriften heben im ganzen mehr den mnemonischen Nutzen der grossen Kunst, die Wittenberger den topischen für das Reden und Disputieren hervor. Die beiden Schriften von den Schatten der Ideen und von der logischen (d. h. Wahrheits-) Jagd stellen sich in ein etwas freieres Verhältnis zu *Lull*; aber auch sie betreffen mehr die Methode als das Objekt des Erkennens, und müssen darum wie alle lateinischen Schriften, mit Ausnahme der drei Frankfurter, zu den exoterischen gerechnet werden, welche die eigentlichen Geheimnisse seiner Lehre nicht entwickeln, darum aber auch seine Stellung zur Kirche nicht verraten. Dass er dies nicht dürfe, wo er an einer Universität wirken wollte, das hatten ihm Toulouse, Paris, Oxford gezeigt; und er vergass es auch später in Wittenberg und Helmstädt nicht. Nur unter gebildeten Weltmännern oder nur, indem er zu einer fortgeschrittenen Nachwelt sprach, konnte er dem Drange sein tiefstes Inneres zu offenbaren nachgeben. Für beide sind die Werke geschrieben, in denen er nicht die von der Kirche sanktionierte, sondern die profane Sprache redet, die seine Muttersprache ist und zugleich die der gebildeten Höfe. In keinem seiner italienischen Werke prägt sich der Bruch mit der kirchlichen Anschauung so grell aus, als in dem Spaccio; es ist, als ob der Verfasser im Kreise wissenschaftlich gebildeter Gönner, unter dem Schutz einer vom Papst exkommunizierten Königin sich endlich frei fühlt von dem Druck, unter dem er in Italien, Genf, Toulouse, Paris, Oxford geschmachtet hatte, und nun all seinen Hass und Zorn auslässt. Zwar ist die *bestia trionfante*, die er hier abfertigt, nicht, wie manche aus dem Titel geschlossen haben, der Papst oder das Papsttum; sondern *Bruno* legt in dieser Schrift die Grundbegriffe seiner Moralphilosophie so nieder, dass er erzählt, wie Jupiter sich mit den Göttern über die neuen Namen berät, die anstatt der früheren mythologischen den Sternbildern zu

geben seien, damit, indem zu diesen Namen lauter ethische Begriffe (Wahrheit, Klugheit, Gesetzlichkeit u. s. w.) genommen, dagegen die früheren Ungeheuer am Himmel als Symbole von Lastern entfernt werden, die Menschen dahin kommen, statt dieser bisher herrschenden (triumphierenden) jene zu verehren. Aber in der Durchführung dieses Themas, ganz besonders in dem, was Momus (das personifizierte Gewissen) vorbringt, spricht sich ein solcher Hohn aus gegen die christlichen Dogmen, dass man es nicht als zufällig ansehen darf, wenn derselbe, welcher hier bei Gelegenheit des Centauren über die Vereinigung zweier Naturen spottet, früher gegen die Transsubstanziation geschrieben und den Besuch der Messe verweigert hat, später bei seinem Tode sich unwillig vom Kruzifix abwenden wird. Das Dogma vom Gottmenschen war ihm, der Jesus nur neben den *Pythagoras* stellt, und dem die „Galiläer" so viel gelten wie die Schüler anderer Weisen, ein Stein des Anstosses. War aber (s. § 117) der Gottmensch das Christentum *in nuce,* so ist damit auch *Brunos* Stellung zum Christentum gesetzt. Man darf ihn nicht einen Atheisten, man darf ihn nicht irreligiös nennen: seine eroici furori zeigen eine religiöse Begeisterung, die an Gotttrunkenheit streift, und ihm ein Recht giebt an den von ihm gern gebrauchten Namen *Philotheus.* Aber seine Religiosität hat gar keine christliche Färbung. Seine Begeisterung gleicht viel mehr der, welche uns in dem Hymnus des *Kleanth* (§ 97, 3) begegnet, als etwa der eines *Bonaventura*; und das weiss er selbst sehr gut. Darum ist es ihm mit dem Hereinnehmen mythologischer Götternamen viel mehr Ernst als etwa dem *Dante,* darum weiter sind seine Ausfälle gegen die *Cucullati* stets auf die römische Kirche gemünzt; woraus aber gar nicht folgt, dass ihm das Lutherische oder Calvinische Bekenntnis mehr zusage: über die Rechtfertigung nur aus dem Glauben spottet er ebenso bitter. Er versucht eben, und er ist der erste, der dies thut, sich ganz ausserhalb des Christentums zu stellen, und bestätigt dabei das Wort dessen, der da sprach: wer nicht für mich ist, ist wider mich. Gebrochene Liebe ist Hass. Er weiss es selbst, dass seine Lehre heidnisch ist; darum nennt er sie die uralte (Cena W. 127, L. I. 124).

4. Mit dieser Lossagung vom Christentum aber muss die Lehre, als deren Anhänger sich *Bruno* stets bekennt, wenn er nicht nur die *coincidentia oppositorum* als sein Prinzip angiebt, sondern auch ihre Hauptlehren sich aneignet, die des *Nikolaus von Cusa,* sehr wesentliche Modifikationen erleiden. Bei diesem war die Lehre vom Gottmenschen das Centrum seiner Spekulation gewesen, indem ja in dem Gottmenschen das Unendliche mit dem Endlichen eins ward, und also auch der Monismus oder Totalismus, den die Lehre von dem Unend-

lichen gezeigt hatte, sich mit dem Pluralismus oder Individualismus in der Lehre vom Endlichen ausglich, und indem wieder, weil die Kirche nur der zum Organismus erweiterte Gottmensch war, sich von selbst der kirchliche Charakter seiner Lehre ergab. Nicht nur den letzteren wird die jetzt entchristlichte Lehre bei dem Nolaner verlieren, sondern auch der Monismus und Pluralismus werden jetzt auseinandertreten, und so weit dies geschieht, sich den beiden Extremen, die *Nikolaus* so glücklich vermieden hatte, dem Pantheismus und Atomismus annähern. Nirgends streift *Bruno* so nahe an den Pantheismus, als in den beiden italienischen Schriften, die gleichzeitig mit dem Spaccio erschienen, der Schrift de la causa, aus der eben darum *F. H Jacobi* Auszüge machen konnte, um ihre Verwandtschaft mit *Spinoza* zu zeigen, und der anderen de l'infinito. Was der Cusaner von Gott gesagt hatte, das wird in diesen beiden Schriften (wenigstens nahezu) von der von *Nikolaus* geleugneten Weltseele prädiziert, und damit das beseelte Universum fast ganz an die Stelle Gottes gesetzt. Dabei ist sich *Bruno* seiner Annäherung an den Pantheismus der Stoiker so bewusst, dass er ihren alles durchdringenden Zeus gern zur Bestätigung seiner Lehre citiert. Der allgemeine Verstand, der nicht als (von Aussen ziehende) Ursache, sondern als von Innen treibendes Prinzip aller Dinge bestimmt wird, heisst ausdrücklich die vornehmste Kraft der Weltseele. Derselbe ist mit seinem Sein-können, d. h. der Materie, ganz eins, so dass die Materie nicht mit den Peripatetikern als ein *prope nihil*, sondern eher mit *David von Dinant* (§ 192) als ein Göttliches anzusehen ist: als der unendliche Äther, der alle Dinge in seinem Schosse trägt und aus sich hervorgehen lässt. Dieser beseelte, den unendlichen Raum erfüllende Äther oder das Universum ist, weil es alles umfasst, das Grösste, weil es in allem ist, das Kleinste, und verbindet wie diesen so alle anderen Gegensätze: weil es sich unendlich schnell bewegt, ruht es, weil es überall Centrum, ist es überall (oder auch nirgends) Peripherie u. s. w. In diesem unendlichen Universum bewegen sich durch innere Beseelung, und nicht durch einen von den Peripatetikern ersonnenen *primus motor*, die Planeten und Kometen um ihre Sonnen, und bilden so unendlich viele Welten, zwischen denen nur die Metakosmien annehmen werden, die von schalenartigen Himmeln träumen. Man darf nicht das Universum oder All mit der Welt, ja nicht einmal mit dem Komplex aller Dinge verwechseln. Die Welt ist nur ein Sonnensystem. Die Dinge wieder sind nur wechselnde, vorübergehende Weisen oder Zustände *(circonstanzie)* des Alls, die immer neuen Platz machen, während das Universum, da es, was es sein kann, schon ist, stets dasselbe bleibt. Darum ist die Weltseele, als diese eine und selbige, in der Pflanze und im Tier nicht nur zugleich, sondern in ganz gleicher

Weise; der Unterschied in der Beseelung von Pflanzen und Tieren kommt nur von der zu jener hinzukommenden beschränkten Pflanzen- und Tier-Natur. Während das unendliche Universum, was es sein kann, ewig ist, verwirklicht sich in dem endlichen Einzelwesen alles, was es sein kann, nur nach einander; alle die körperlichen oder ausgedehnten sowohl als die intellektuellen, denn sie sind der Substanz nach nicht verschieden, durchlaufen daher allmählich die in ihnen liegenden Möglichkeiten, die Tierseelen steigen zu Menschenseelen auf u. s. w. Die Einzelwesen, welche durch die Wahrnehmung perzipiert werden, sind daher nicht, wie diese sie uns vorspiegelt, Substanzen, sondern sind Accidenzien, und werden durch die Vernunft als solche erkannt. Die Vernunft wird nämlich durch die Sinne veranlasst, zu dem aufzusteigen, was alle Gegensätze in sich verbindet, und an dem die wahrgenommenen Dinge Accidenzien sind. Dass dieses Eine nicht mit dem Gott der Theologen zusammenfällt, dessen ist sich *Bruno* wohl bewusst; er trennt daher die Philosophie von der Theologie, beschränkt jene ganz auf die Naturbetrachtung und behauptet, der wahre Philosoph und der gläubige Theolog hätten nichts mit einander zu teilen (della causa, W. 275; L. I, 227). *Nikolaus Cusanus*, der dieses nimmer zugestanden hätte, muss sich von ihm den Vorwurf gefallen lassen, sein Priesterkleid habe ihn zu sehr beengt.

5. Hatten die beiden Londoner Schriften gezeigt, wie nahe *Bruno* die Lehre des Cusaners dem Stoischen Naturpantheismus zu bringen vermochte, so zeigen dagegen die drei Frankfurter Lehrgedichte, wie viel dem *Demokrit* und *Lucrez* Verwandtes sich aus jener Lehre ziehen lässt. Es geschieht aber lange nicht mit solch einseitiger Konsequenz wie dort mit dem entgegengesetzten Momente. Mag in den sieben Jahren zwischen der Herausgabe von della causa und von de triplici minimo die Erfahrung, dass man in der ausschliesslich theologischen Universität den Andersgläubigen ruhig gewähren liess, ihn milder gegen die Theologie gestimmt haben; mag er wirklich, wie einige aus einer Äusserung in der oratio consolatoria und dem Faktum der Exkommunikation gefolgert haben, in Helmstädt zur reformierten Konfession aus innerem Drange sich bekannt haben; oder mag der frühere Grimm ruhiger Gleichgiltigkeit gewichen sein, was man fast daraus schliessen möchte, dass er (de Immenso Lib. III, 9; in Op. I, 1, 385) nur keiner Antwort würdige Dummheit darin sieht, wenn man die Physik mit Bibelstellen angreift — genug das Faktum ist nicht abzuleugnen, dass *Bruno* in seinen letzten Schriften sich weniger schroff über die Theologie äussert und auch wieder mehr der ursprünglichen Lehre des *Nikolaus von Cusa* annähert. In den mannigfaltigsten Formen werden die drei Stufen *Deus (efficiens* [*ille quocunque appelletur nomine*] *universalis* sagt

er de Immenso I, 1, p. 204), *Natura* und *Ratio* als *Mens super omnia, omnibus insita, omnia pervadens*, oder als *dictans, faciens, contemplans*, endlich als *Monas, Numerus* und *Numerus numerans* unter einander gestellt, so dass das erste die Ideen in sich trage, das zweite die *vestigia* derselben darstelle, das dritte ihre *umbrae* erfasse, dass *Totum, Omnia* und *Singulum* dieser Stufenfolge entspreche, und des Menschen Aufgabe sei, den *omniformis Deus* aus der *omniformis imago ejus* zu erkennen u. s. w. Eine Trennung von Gott und Universum will er auch jetzt nicht: Gott soll weder *supra* noch *extra omnia*, sondern *in omnibus praesentissimus* sein (ebend. VIII, 10, Anfang), ganz wie die *entitas* in allen *entibus;* aber dass sie beide mehr unterschieden werden, als in den italienischen Schriften, und dass er sich im guten Glauben die Unterscheidung des Cusaners zwischen *implicatio* und *explicatio* aneignen kann, scheint zweifellos. Mit dieser Entfernung vom Pantheismus geht es nun Hand in Hand, dass das jenem entgegengesetzte Moment sich so in den Vordergrund stellt, dass, während man in de la causa die Wurzeln des Spinozismus (s. § 272) sehen zu können geglaubt hat, mit vielleicht grösserem Anschein des Rechts seine Schriften vom Kleinsten und der Monade die Quellen genannt worden sind, aus denen *Leibnitz* (s. § 288) seine Monadologie schöpfte. Der Grundsatz des *Nikolaus*, dass es in der Sphäre des Teilbaren keinen endlosen Progress gebe, führt den *Bruno* dahin, dass überall der letzte Grund ein *minimum* sei, das sich zu den Dingen verhalte, wie die Einheit zur Zahl, das Atom zum Körper. Selbst die mathematischen Begriffe, Linie, Fläche u. s. w., machen keine Ausnahme. Zwar hinsichtlich derjenigen Punkte, welche Grenzen der Linie sind, ist es richtig, dass die Linie nicht aus ihnen be-, sondern dass sie aus ihnen entsteht; es muss aber ein Unterschied gemacht werden zwischen *terminus qui nulla est pars* und *minimum quod prima est pars.* Wenn der Mathematiker vom Unendlichen spricht, so heisst das eigentlich nur gleichviel wie gross oder unbestimmt gross; und es wäre besser, er sagte anstatt *infinitum* vielmehr *indefinitum.* Der Punkt, nicht als *terminus,* sondern als *prima pars* ist, wenn er bewegt wird, Linie; diese, die *prima pars* der Fläche, ist, wenn sie bewegt wird, Fläche. Also enthält eigentlich der Punkt alle Dimensionen, da sie nur seine Bethätigungen sind, gerade wie der Same den Körper enthält, weil dieser nur Ausdehnung seiner *minima pars,* des Samens ist. Denkt man sich, wie man dies muss, die *minima* sphärisch, so lässt sich durch schematische Darstellung zeigen, warum in jedem Quadrate die *minima* der Seite dichter, die der Diagonale undichter gedacht werden müssen (Inkommensurabilität), ebenso dass es unrichtig ist, dass unendlich viele Linien von der Peripherie aus das Centrum treffen, u. s. w. Wie nur durch die

mathematischen *minima* mathematische, so sind eine Menge von physikalischen Schwierigkeiten nur durch physikalische *minima* zu erklären. So Berührung, so Zunahme der Körper, so das Faktum, dass es nicht zwei ganz gleiche Dinge giebt. Überhaupt muss dies festgehalten werden, dass ohne ein *minimum caloris, luminis* u. s. w. weder von einer Steigerung noch von einer Vergleichung die Rede sein kann, da überall das *minimum* als Masseinheit dient. Ebenso endlich hat man drittens metaphysische *minima* zu denken (daher *de triplici minimo*). Wer die Seele als Entelechie oder Harmonie denkt, kann ihre Unsterblichkeit nicht fassen, wohl aber, wer sie als wirklich Unteilbares denkt, das im Tode höchstens sich in sich ein- und zusammenziehen kann, wie es in der Geburt in Expansion trat. Wendet man den Namen *monas*, der ganz passend eigentlich nur für das *minimum* der Zahl ist, auf alle an, so sind die Monaden Keime (modern ausgedrückt: Differentiale), alles Wirklichen, und das Prinzip aller Prinzipien, die *Monas monadum*, ist dann Gott, der, weil aus ihm alles, das *minimum*, weil in ihm alles, das *maximum* ist.

6. Der zuletzt angeführte Satz, wie alle die übrigen über die *minima* der Schrift de tripl. min. entnommen, bahnt den Übergang zu der Explikation der Ureinheit zum System der relativen Einheiten. Sie bildet den Gegenstand der Schrift de Monade, an welche sich dann sogleich die de Immenso anschliesst, die natürlich viele Übereinstimmung zeigt mit der italienischen de l'infinito. Die Entwicklung der Eins durch alle folgenden Zahlen bis zur Zehn als der Zahl der Vollendung, welche zu erläutern ausser dem Kommentar, der die Verse begleitet, auch schematische Zeichnungen bestimmt sind, hat wenig Interesse. Mehr dagegen, wie er sich über die Entwicklung im Ganzen ausspricht, Da ist besonders von ihm betont, dass das Setzen der Welt durchaus nicht als ein willkürlicher, sondern als notwendiger, eben darum aber als freier Akt zu denken sei. Freiheit und Notwendigkeit sind eins, weil beide den Zwang ausschliessen. Wie es mit dem Wesen Gottes unvereinbar ist, kein Universum zu setzen, so auch, dass er ein endliches setze. Das unendliche All enthält unendlich viele Welten, die, jede vollkommen in ihrer Art, in ihrer Totalität die höchste denkbare Vollkommenheit zeigen. Absolut genommen ist nichts unvollkommen oder ein Übel, nur in Bezug auf anderes erscheint es so; und was dem einen ein Übel, das ist dem anderen gut. Je mehr der Mensch sich zum Anschauen des Ganzen erhebt, um so mehr verschwindet für ihn der Begriff des Übels. Am wenigsten wird er den Tod als ein solches ansehen. Der Weise fürchtet den Tod nicht; ja es kann Fälle geben, wo er ihn sucht, wenigstens ihm ruhig entgegengeht. (Dies ward geschrieben unmittelbar ehe *Bruno* seine Reise nach Italien antrat).

§ 248.

2. *P. Stapfer*, Montaigne, Paris 1895. — 4. *L. Gerkrath*, Franz Sanchez, ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfange der neueren Zeit, Wien 1860.

1. *Bruno* ist eines der vielen Beispiele, welche zeigen, dass das Zerbrechen der Sklavenkette allein noch nicht frei macht. Alle Bitterkeiten gegen das Ordenskleid, all sein Lechzen danach, ganz der Welt anzugehören, nimmt ihm nicht jenes mönchische Wesen, das ihn selbst im Freundeskreise zu einer fremdartigen Erscheinung macht und vereinsamt; und aller Hass gegen die Scholastik hat ihn nicht gehindert, zu seinen Führern den *Lullus* zu nehmen, in welchem die mittlere, und den Cusaner, in dem die letzte Periode der Scholastik gipfelte. Weder der zuerst doch aus Neigung erwählte, dann unerträgliche Aufenthalt im Kloster, noch das spätere Leben an solchen Orten, wo nur die herrschende Konfession Anhänger zählt, war geeignet, der Kirche gegenüber die unbefangene und freie Stellung zu erlangen, auf welche der Geist dieser Periode hinsteuert. Ein ganz anderer Geist entwickelt sich dort, wo verschiedene Konfessionen neben einander vorkommen, und wo die Erfahrung gelehrt hat, dass ein starres Festhalten dieser Unterschiede zu Hass und Unfrieden führt, während ein Abstrahieren davon den Reiz des Zusammenlebens würzt, weil es den Gesichtskreis erweitert. Treten nun in diese Atmosphäre solche, die von Geburt an ausserhalb der römisch-katholischen Kirche stehen, und welche Geburt, Erziehung und Lebensgang dem Geistlichen ab-, dem Weltlichen zuwandte, so sind die objektiven und subjektiven Bedingungen gegeben zu einer Betrachtung der Welt, die eben, weil jedes Band mit der Kirche aufgehört hat, sie in ihrem Gebiete gewähren lässt, und nicht ihr, sondern nur der Scholastik, dieser Vermischung des Kirchlichen und Weltlichen zürnt.

2. Wie sehr die Voraussetzungen zur Bildung jener geistigen Atmosphäre gerade in den mittleren und südlichen Provinzen Frankreichs gegeben waren, sieht man, wenn man den Typus derer, die sie bilden helfen, *Michel de Montaigne* (1533—1592) genauer betrachtet, wie er sich in den drei Büchern seiner Essais darstellt, die zuerst 1580 von ihm selbst, nach seinem Tode 1595 erweitert, dann sehr oft (die fünfte Aufl. in der Ausgabe von *J. V. Leclerc*, Paris 1885) herausgekommen sind. Sohn eines geborenen Engländers, vor der eigenen Muttersprache mit dem Latein so vertraut, dass sein späterer Lehrer *Muret* sich scheute mit ihm Latein zu sprechen, früh mit den römischen Autoren bekannt, ganz jung ein sehr geachteter Parlamentsrat in Bordeaux, wo ihn Bekanntschaft mit sehr vielen, Freundschaft mit

einem der bedeutendsten Geister seiner Zeit verband, endlich noch in der Fülle der Kraft als unabhängiger Landedelmann lebend, der von seinen Reisen stets mit Lust heimkehrt, hat sich *Montaigne* zu einem wahren Ideal feingebildeter Lebensweisheit ausgeprägt. Auf Selbstbeobachtung gegründete, ausserordentlich feine Menschenkenntnis ist sein Studium, und die Früchte dieses Studiums legt er in seinen Versuchen nieder, von denen er darum wiederholt, sie wollten nichts schildern als ihn selbst; mit einbegriffen natürlich, wie sich in seinem Kopfe die Welt abspiegelt. Gründlich gebildet, aber aller Pedanterie feind, ehrlicher Katholik, aber tolerant und in jeder religiösen Streitigkeit nur Unheil sehend, durch *Seneca* für die Stoische Lehre eingenommen, aber aller Übertreibung abhold und darum vor allen dem *Plutarch* zugethan, den er in *Amyots* Übersetzung liest, Bewunderer der hohen Aufgabe des Menschen, aber seiner Schwächen bewusst und aus Grundsatz mit Geschmack geniessend, bildet er in sich jenen gemässigten Skeptizismus aus, der zu allen Zeiten den feinen Weltmännern eigen zu sein pflegt. Bei *Montaigne* aber gründet er sich auch auf die Achtung, die er vor jeder Individualität hat, und die ihn, wenn er sieht, wie verschieden jeder urteilt, nötigt, allen, d. h. keinem Recht zu geben. Versuche wie der 25. des ersten Buches über Erziehung, der 8. im zweiten Buch über Elternliebe, oder der 13. des dritten Buches über die Erfahrung, sie zeigen in der liebenswürdigsten Form den *bon sens* des gebildeten Kavaliers; der längste unter den Versuchen, der 12. des zweiten Buchs, die Apologie *Raymunds von Sabunde*, dessen natürliche Theologie *Montaigne* auf den Wunsch seines Vaters übersetzt hat, enthält ziemlich vollständig, was in den übrigen über die Grenzen des Wissens und sein Verhältnis zum Glauben vereinzelt gesagt worden war.

3. Trotzdem dass *Montaigne* so oft seine „Plaudereien und Phantasien“ dem wissenschaftlichen Philosophieren entgegensetzt, und gewiss sehr erstaunt gewesen wäre, wenn ihn jemand einen Philosophen vom Fach genannt hätte, ist doch von dem ihm befreundeten ausgezeichneten Kanzelredner *Pierre Charron* (1541—1603) der Versuch gemacht worden, *Montaignes* Gedanken in systematische Form zu bringen. Nicht gerade zu ihrem Vorteil; denn wer von den Versuchen *Montaignes* zu *Charrons* drei Büchern de la sagesse (zuerst in Bordeaux 1601 erschienen, später insbesondere von *Renouard*, Dijon 1801, herausgegeben) übergeht, wird darin kaum einem Gedanken begegnen, der sich nicht bei jenem anziehender behandelt fände. In dem ersten Buche wird in fünf Betrachtungen die Selbsterkenntnis erst angepriesen (La vraie science et le vrai étude de l'homme c'est l'homme, sagt er), dann der Weg zu ihr gewiesen, indem die Eigentümlichkeiten

des Menschen, seine Unterschiede von den übrigen Wesen, die Verschiedenheiten des Naturells, Berufs, Standes u. s. w. ausführlich entwickelt werden. Das zweite Buch, das die allgemeinen Regeln der Weisheit betrachtet, entwickelt in zwölf Kapiteln die Voraussetzungen der Weisheit, setzt ihr Wesen in die Rechtschaffenheit *(prud'hommie, probité)*, zeigt, wie sie sich in der wahren Frömmigkeit äussert, und wie Ruhe und Gleichmut ihre Frucht ist. Endlich im dritten Buch wird in zweiundvierzig Kapiteln nachgewiesen, wie sich die Weisheit in die vier Kardinaltugenden zerlegt. Das schulmässige Gewand, in welchem hier diese Gedanken auftreten, war wohl der Grund, warum gelehrte Schriftsteller von diesem Buche mehr Notiz nahmen als von dessen eigentlicher Quelle. *Charron* ward heftig angegriffen, und namentlich ihm vorgeworfen, er sei in Widerspruch zu dem getreten, was er in früheren apologetischen Schriften gelehrt habe. Mit Unrecht; denn es ist ihm Ernst, wenn er an das Herabsetzen des Wissens Lobpreisungen des Glaubens knüpft. Seine Glaube ist nur weitherziger als der seiner Gegner. Weder will er die Protestanten aller Wahrheit ledig, noch die katholische Lehre ganz frei von aller menschlichen Zuthat sein lassen.

4. Wie *Montaigne* in Bordeaux gebildet ist endlich der 1562 in Portugal geborene *Franz Sanchez*, welcher, schon im zweiundzwanzigsten Jahre Professor der Medizin in Montpellier, 1632 als Professor der Medizin und Philosophie in Toulouse starb. Mit Ausnahme seiner skeptischen Hauptschrift *(Quod nihil scitur)*, die, wenn die gewöhnliche Angabe richtig sein sollte, bereits in seinem neunzehnten Jahre erschienen wäre, sind seine Schriften erst nach seinem Tode herausgekommen (Tolos. Tect. 1636, 4). Der innere Widerspruch, in den er dadurch geriet, dass sein Amt ihn verpflichtete, den *Aristoteles* zu kommentieren, den er verachtete, giebt seiner Skepsis mehr Schärfe und Bitterkeit, als sie bei *Montaigne* und *Charron* gehabt hatte. Da es ein wirkliches Wissen nur von dem giebt, was man selbst gemacht hat, so besitzt es eigentlich nur Gott. Darum ist unsere Weisheit Thorheit bei Gott. Gerade wie der Unwissende alles, was in der Natur geschieht, auf den Willen Gottes bezieht, so kommt auch der Philosoph zuletzt dazu; nur dass er nicht wie jener die Mittelursachen überspringt, sondern durch diese so weit hinaufsteigt, als es eben geht. Dieser Mittelursachen giebt es noch sehr viele, die aufzusuchen sind; und damit hat es die wahre Philosophie zu thun, während die bisherige Philosophie sich nur mit Worten zu thun macht. Obgleich für den Arzt die Erforschung der physikalischen Gesetze mehr Interesse haben musste, als für seine Vorgänger, so hat doch *Sanchez* mit dem Weltmann und dem Seelsorger das Interesse an dem Treiben der Menschen

geteilt; und wie sie hat auch ihn die Verschiedenheit desselben zu nachsichtiger Beurteilung anderer, zur Scheu vor Selbstüberhebung gebracht. Je mehr ich denke, um so zweifelhafter werde ich, sagt er oft.

5. Durch Männer, wie die drei Genannten, wird Frankreich in dieser Zeit immer mehr zu einer grossen Akademie der Lebensweisheit, die in immer weiteren Kreisen das Gefühl verbreitet: dass es nichts sei mit der Philosophie, welche wie sie den Universitäten ihren grössten Glanz gegeben hatte, so jetzt fast nur auf den Universitäten den schuldigen Dank der Verehrung empfing; dass der Umgang mit Menschen, namentlich aber das Bereisen fremder Länder die wahre hohe Schule sei, auf der man verlerne, das bei uns Geltende für das Allgemeingiltige zu halten, und also sich von Vorurteilen frei mache; dass endlich eine an die gegebenen Verhältnisse sich anschmiegende Weltklugheit, wenn auch nicht die ganze, so doch ein grosser Teil der wahren Weisheit sei. Eben deswegen war es zwar nicht unrichtig, aber es reichte nicht aus, wenn jene Männer Skeptiker genannt wurden; es wurde dabei das positive Moment vergessen, das sie von den blossen Skeptikern unterscheidet. Weder ist ihr Nichtwissen ein bloss negativer Zustand, noch auch streben sie jene negative Unerschütterlichkeit an, nach der sich die Skeptiker des Altertums sehnten. Jenes nicht; denn wenn man sieht, mit welcher Zuversicht ein *Sanchez* neue Entdeckungen und Erfindungen verheisst, so erkennt man, dass es eigentlich nur das bisherige Wissen ist, das er so gering achtet. Dieses nicht; denn der Eudämonismus eines *Montaigne,* seine Hoffnung, dass sich's bald viel besser auf Erden leben werde als jetzt, steht im bewussten Gegensatz zur sich isolierenden Ataraxie. Auf den Trümmern der bisherigen Wissenschaft, deren Bankerott sie laut ausrufen, ein Gebäude bequemer und beglückender Lebensweisheit aufzuführen, das ist es, wozu jene Männer auffordern; und indem sie diesen Ruf an die ganze Welt ergehen lassen und überall gläubige Hörer finden, haben sie, ganz wie dies früher (§ 62) von den Sophisten gesagt wurde, eine Rückkehr zu jener Schulweisheit unmöglich gemacht, haben den Strich gezogen unter die bisherige Entwicklung, und den Boden geebnet, in den die Keime einer neuen gelegt werden können.

6. Wegen des Gesagten mit *Montaigne* und seinen Geistesverwandten die dritte Periode des Mittelalters abzuschliessen, wäre nicht richtig. Einen Platz einzunehmen, wie er (§ 144) dem *Augustinus* und (§ 224) dem *Nikolaus von Cusa* angewiesen ward, dazu gehört denn doch mehr, als Anleitung zu einer angenehmen Lebensweisheit zu geben. Es gehört schon dies dazu, dass dieses unklare Schwanken zwischen dem Misstrauen nur gegen die bisherige und dem gegen alle

Wissenschaft aufhöre, also ohne alle skeptische Färbung mit der bisherigen Wissenschaft gebrochen werde. Es gehört dazu, dass gezeigt werde, warum die allerdings bei den Weltmännern in Verachtung gesunkene Scholastik diese Verachtung auch bei den schulmässig Gebildeten verdient. Es muss weiter gezeigt werden, warum der Zug der Geister zu der Natur, der einen *Montaigne* dahin bringt, eine Zeit zu beneiden, in der es noch keine Kleider gab, eine wirkliche Berechtigung hat. Es muss endlich nicht nur als eine glückliche Zugabe zu den naturwissenschaftlichen Studien erscheinen, dass durch sie das Leben bequemer und glücklicher werde; vielmehr mit bewusstem Ausschliessen aller idealen, über die wirkliche Welt hinausgehenden Zwecke, seien sie nun kirchliche, seien sie die der sich selbst genügenden Wissenschaft, müssen die, welche unser tägliches Treiben bestimmen, als das eigentliche Ziel der Wissenschaft dargestellt werden. Damit wird an die Stelle der nur geistreichen Lebensweisheit die auch wissenschaftliche Weltweisheit treten, die hier diesen Namen mehr als in allen bisherigen Erscheinungen verdient, weil sie so weltlich ward, dass auch das letzte Verhältnis zur Kirche, der Hass und die Furcht, aufgehört und der Indifferenz Platz gemacht hat. Dabei kann zugestanden werden, dass ohne jene französische Lebensweisheit dieser Fortschritt unmöglich war, wie ja auch zugestanden ward, dass ohne die Sophistik Sokratismus und Platonismus nicht möglich gewesen wäre. Wozu *Montaigne* und seine französischen Geistesgenossen das Vorspiel bildeten, das hat der als Protestant in England geborene, aber von ihren Ideen genährte *Bacon* vollendet.

§ 249.

Bacon.

W. Rawley, The Life of the Right Honourable Francis Bacon, 1670 (findet sich in fast allen lateinischen Ausgaben). *K. Fischer*, Franz Bacon von Verulam, Leipz. 1856; in zweiter, ganz veränderter Auflage als: Francis Bacon und seine Nachfolger, Leipzig 1875. *J. Spedding*, The Letters and the Life of Fr. Bacon, including all his Occasional Works, VII voll., Lond. 1862—1872. *Chr. Sigwart*, Ein Philos. und ein Naturf. über Bacon, in den Preuss. Jahrb. XII, XIII, 1863, 1864. *E. A. Abbot*, Franc. Bacon, Lond. 1885. *H. Heussler*, Fr. Bacon, Breslau 1889. *Barthélemy St. Hilaire*, Étude sur Fr. B., Paris 1890. *Ch. Adam*, Philosophie de Fr. Bac., Paris 1890. *John Nichol*, Fr. Bacon, His Life and Philosophy, London 1891. *H. Natge*, Ueber Fr. B.'s Formenlehre, Leipzig 1891. *J. Freudenthal*, Beiträge zur Gesch. d. engl. Phil., im A. f. G. d. Ph., IV—VI, 1890—1892. — *J. Schipper*, Zur Kritik der Shakespere-Bacon-Frage, Wien 1889.

1. *Francis Bacon*, der jüngste Sohn des Grosssiegelbewahrers von England *Nikolaus Bacon*, wurde am 22. Januar 1560 (wenn man dem damaligen Gebrauche der Engländer, das Jahr mit dem 25. März zu beginnen folgt; nach unserer Rechnung also 1561) geboren, und

konnte bereits 1577 nach vollbrachtem Studium Cambridge (s. § 239, 3: *W. Temple*) verlassen. Ein Aufenthalt in Paris, wohin er den englischen Gesandten begleitete, der für seine Entwicklung sehr wichtig ward, konnte nicht verlängert werden, da sein Vater (1579) starb, ohne die für den Liebling zurückgelegten Summen durch Testament ihm gesichert zu haben. Es blieb ihm daher nur übrig, die Laufbahn des praktischen Juristen zu ergreifen; und so sieht man ihn im Jahre 1580 den juristischen Kursus in Gray's Inn beginnen, während dessen er schon die Aufmerksamkeit der Königin *Elisabeth* auf sich zog. Der völlige Mangel an Vermögen, bei seinen vornehmen Verbindungen doppelt schmerzlich, die Masse von Schulden, die während dreiundzwanzig Jahren stets sich wiederholenden und immer wieder zu Wasser werdenden Aussichten, aus einem unbesoldeten ein besoldeter Beamter zu werden, hätten vielleicht auch einem stärkeren Charakter das Trachten nach Geld zur Gewohnheit gemacht; wie viel mehr ihm bei seiner Lust an Pracht und Glanz. Seine Praxis als Jurist war unbedeutend, desto grösser sein Name als Mitglied des Parlaments (seit 1584) und als Schriftsteller, seit er, von *Montaigne* angeregt, seine Essays, Moral, Economical and Political (Sermones fideles) 1597 herausgegeben hatte, die (unzählige Mal aufgelegt) allmählich von zehn zu achtundfünfzig anwuchsen. Die Strenge, mit der man es getadelt hat, dass *Bacon*, als sein Gönner, der Graf *Essex* fiel, als Beistand des Anklägers fungierte und nachher dem Publikum einen die Königin rechtfertigenden Bericht des Prozesses vorlegte, erscheint dem als ungerecht, welcher weiss, wie sich *Bacon* abgemüht hat, den Grafen zur Vernunft, die Königin zur Milde zu stimmen, und dabei bedenkt, dass er was ihm die Monarchin auftrug, kraft seines Amtes thun musste. Erst mit der Thronbesteigung *Jakobs*, mit dem die beiderseitige Hochachtung vor gelehrtem Wissen ihn enge verband, änderte sich *Bacons* Lage. Mit sechs Ämtern und drei Titeln hat ihn nach einander die Huld seines Königs beschenkt. Als er Grosssiegelbewahrer, Lord Kanzler, Baron von Verulam, Viscount of St. Albans geworden war, brach im J. 1621 die Katastrophe herein. Bei der Anklage wegen Annahme von Geschenken erklärte er sich schuldig, ward aller Ämter entsetzt, ja für einige Tage eingekerkert. „Nie war ein Urteil gerechter“, sagt er später, „und doch hat England vor mir noch nie einen so redlichen Lord-Kanzler gehabt“. Alle späteren Anerbietungen, in das öffentliche Leben zurückzukehren, hat er abgelehnt, und ist in ländlicher Zurückgezogenheit, nur mit der Wissenschaft, insbesondere der Redaktion des früher Entworfenen beschäftigt, am 9. April 1626 gestorben. In diese Zeit der Zurückgezogenheit fällt zwar nicht die Abfassung, aber die Herausgabe der meisten seiner Werke. Vor seinem Sturze erschienen

die bereits 1607 vollendeten Cogitata et visa im J. 1620 als (zwölf Mal umgeschriebenes) Novum Organon, nach demselben die 1603 verfassten, 1605 edierten Two Books on the Proficience and Advancement of Learning sehr erweitert im J. 1623 als De Dignitate et Augmentis Scientiarum. Nach seinem Tode kam die Sylva Sylvarum s. historia naturalis (1664 Frankfurt, *Schönwetter*) heraus. Ausserdem gab *Gruter* eine Sammlung heraus, welche die Cogitata et visa, Descriptio globi intellectualis, Thema coeli, de fluxu et refluxu maris, de principiis et originibus s. Parmenidis et Telesii philosophia, endlich eine Menge kleiner Aufsätze unter dem Gesamttitel Impetus philosophici enthält. Wie überhaupt *Bacon* im Auslande eher anerkannt ward als bei seinen Landsleuten, so erschien auch die erste Gesamtausgabe seiner Werke lateinisch in Frankfurt am Main (1665 *Schönwetter*, Fol.). Später begann erst die fast zur Vergötterung steigende Verehrung, von der man in England höchstens hinsichtlich seines Charakters zurückkommt. Unter den englischen Ausgaben kann als erste die von 1740, London, mit dem Leben von *Mallet*, als neueste die von *R. L. Ellis*, *J. Spedding* und *D. D. Heath* (London, 7 voll.: I—V Philos., VI—VII Liter. and Prof. *Works*, 1857—59) genannt werden, an die sich die oben angeführte Biographie und Briefsammlung von *Spedding* anschliesst.

2. Schon dem in Cambridge studierenden Jüngling stand es fest, dass der Zustand sämtlicher Wissenschaften ein trauriger, und dass er selbst berufen sei, zur Besserung desselben beizutragen. Wie wenig er diese „Instauratio magna" während seiner juristischen und politischen Arbeiten aus den Augen verloren hat, beweist unter anderem der Titel Temporis partus maximus, den er einer Jugendschrift vorgesetzt hat. Je älter er ward, desto mehr sah er ein, dass einem Versuch der Restauration der Nachweis vorausgehen müsse, dass wirklich die gegenwärtige Wissenschaft so mangelhaft. Diesen Nachweis giebt nun das Advancement of Learning, das in seiner erweiterten Gestalt als de dignitate et augmentis scientiarum, eben darum als erster Teil des grossen Werks bezeichnet wird. Damit nirgends eine Lücke bleibe, muss zuerst in einer encyklopädischen Übersicht das ganze Gebiet des Wissens *(globus intellectualis)* dargelegt, dann aber zweitens bei jeder Wissenschaft gezeigt werden, was sie noch zu wünschen übrig lasse. Die menschliche Wissenschaft (so genannt im Gegensatz zu der von Gott geoffenbarten Theologie) wird am besten nach den drei Grundvermögen der menschlichen Seele, Gedächtnis, Phantasie und Vernunft in Geschichte, Poesie und Philosophie eingeteilt. Die Geschichte zerfällt in eigentliche und in Naturgeschichte. Zu jener, der *historia civilis*, ist auch die Kirchengeschichte, die Literaturgeschichte, die uns

noch ganz fehlt, endlich die Geschichte der Philosophie zu rechnen. Die *historia naturalis* wieder erzählt, wie die Natur wirkt, sowohl dort, wo sie frei ist, als dort, wo sie irrt, endlich da, wo sie gezwungen handelt. Schon in erster Beziehung ist unsere Kenntnis sehr lückenhaft, viel mehr aber noch hinsichtlich des Zweiten und Dritten, der Monstra und Artefacta. Die Poesie wird von *Bacon* in erzählende (d. h. epische), dramatische und parabolische (d. h. Lehr-) Poesie geteilt; die letztere stellt er am höchsten, und führt als Beispiele derselben die Mythen vom *Pan, Perseus* und *Dionysos* an, die er zu deuten versucht. (Eine verwandte Aufgabe stellt er sich in der der Universität Cambridge zugeeigneten Schrift de sapientia veterum, 1609).

3. Mit dem dritten Buche der Schrift de dign. et augm. sc. geht *Bacon* zur Philosophie über. Nach ihren Objekten zerfällt sie in die Lehre von Gott, der Natur und dem Menschen; allen dreien aber liegt als gemeinschaftliches Fundament die philosophia prima zu Grunde, die nicht wie das, was man bisher so nannte, ein Gemisch theologischer, physikalischer und logischer Sätze sein, sondern die eigentlich transscendenten, d. h. über alle besonderen Sphären hinausgehenden, darum in allen geltenden Begriffe und Axiome entwickeln und zeigen muss, was *ens* und *non-ens,* was möglich und unmöglich u. s. w., und warum manche Axiome, die man bloss für mathematisch hält, in der Politik ganz dieselbe Giltigkeit haben. Die angegebenen drei Teile der Philosophie vergleicht er mit optischen Erscheinungen: unser Wissen von Gott gleicht dem, durch Hineintreten in ein anderes Medium gebrochenen, unser Wissen von der Natur dem direkten, unser Wissen von uns dem reflektierten Strahl. Eben darum muss die natürliche Theologie sich genügen lassen, die Gründe für den Atheismus zu widerlegen. Weil man in der gegenwärtigen Theologie mehr wollte, nämlich die Wahrheit der Dogmen beweisen, deswegen ist bei ihr nicht, wie bei den anderen Wissenschaften, Mangel, sondern vielmehr der Überfluss zu bedauern. Der heidnische Gedanke, dass die Welt nicht Werk, sondern Abbild Gottes sei, hat dazu verführt, aus der Beschaffenheit der Welt Rückschlüsse auf das Wesen Gottes zu machen, und Philosophie und Glauben so zu vermischen, dass jene phantastisch, dieser häretisch wurde. Im Gegensatz zu dieser Vermischung verlangt *Bacon* stets, dass man dem Glauben gebe was des Glaubens, dem Wissen dagegen was sein ist, d. h. das durch Wahrnehmung und Vernunft Gefundene. In jenes Gebiet hat die Vernunft nicht hineinzureden, in dieses der Glaube nicht. Wer in den Glaubenslehren etwas findet, was der Vernunft widerspricht, wird darüber nicht erschrecken. Ein grösserer Widerspruch, als er zwischen den Lehren des Christentums und der Vernunft stattfindet, ist kaum denkbar (so in dem Fragment

de scientia humana, besonders aber in den nach seinem Tode erschienenen Paradoxa christiana); ein Widerspruch mehr oder weniger macht, wenn man einmal den Entschluss gefasst hat zu glauben, keinen Unterschied. Es ist wie mit dem, der einmal eingewilligt hat an einem Spiele Teil zu nehmen, und nun natürlich allen, auch noch so seltsamen Regeln desselben sich unterwerfen muss. Wie den Wissenden jene Widersprüche mit der Vernunft, weil sie nur im Gebiete des Glaubens auftreten, nicht turbieren, so braucht umgekehrt der Glaube von der Wissenschaft nichts zu fürchten: vielleicht die eben erst gekostete, nicht aber die ausgeschöpfte Wissenschaft kann von Gott ableiten. Weiss doch wer die Wissenschaft ganz überschaut, dass das Gebiet des Glaubens ein völlig von dem seinen getrenntes, nur seinen eigenen Gesetzen gehorchendes ist, und wird also den Glauben nie angreifen. — Während die Theologie hier ganz verschwindet, gewinnt dagegen der zweite Teil der Philosophie, die Naturphilosophie *(natural philosophy)* eine um so grössere Ausdehnung. Dieselbe wird zunächst in spekulative und operative eingeteilt, deren erstere die Naturgesetze kennen, die zweite sie benutzen lehrt. Jede von ihnen zerfällt wieder in zwei Teile, so dass der Physik als ihre praktische Anwendung die Mechanik, der Metaphysik dagegen die natürliche Magie entspricht. Unter Metaphysik ist also durchaus nicht, wie bisher, die philosophia prima zu verstehen, sondern (nur) der Teil der Naturphilosophie, der, während die Physik die materiellen und bewegenden Ursachen betrachtet, vielmehr die Formen und Zwecke ins Auge fasst. (Darum muss der weltbekannte Satz *Bacons*, dass die Teleologie einer unfruchtbaren Jungfrau gleiche, auf die Physik beschränkt, darf auf seine Metaphysik nicht ausgedehnt werden. Übrigens kann daran erinnert werden, dass schon einige Scholastiker gerade so getrennt hatten; s. § 200, 7). Damit geht ein zweiter Unterschied Hand in Hand, dass nämlich die Physik es mit den konkreten Erscheinungen, dagegen die Metaphysik mit dem Abstrakten und Konstanten zu thun habe. Eine Beschränkung erleidet dieser Gegensatz, indem innerhalb der Physik ein unterer, der Naturgeschichte näherer, und ein oberer, der Metaphysik zugewandter Teil unterschieden werden muss, von denen jener die konkreten Dinge oder Substanzen, dieser dagegen ihre Naturen oder Eigenschaften, d. h. das Abstraktere in ihnen, wie die Hauptzustände *(schematismi)* der Materie und Hauptformen der Bewegung betrachtet. Schon die Physik lässt in ihrer gegenwärtigen Gestalt vieles vermissen; so z. B. ist die Astronomie ein Gemisch blosser Beschreibung (d. h. Geschichte) und allerlei mathematischer Hypothesen, die alle gleich gut zu den Erscheinungen passen, anstatt dass sie physikalische, d. h. aus dem Wesen der Himmelskörper folgende Erklärungen geben, und so zu einer

lebendigen Astronomie werden müsste, an die sich eine gesunde Astrologie anschliessen könnte. Und nun gar die Metaphysik! Diese ist ganz und gar ein Desiderat; denn was den einen Teil ihrer Aufgabe betrifft, die Zweckursachen, so hat man sie zwar berücksichtigt, aber in der Physik, wodurch diese verdorben ward. Und wieder hat man geglaubt, an den wirkenden Ursachen, welche der Physiker findet, auch schon die ihnen zu Grunde liegenden Formen zu haben, und sich mit physikalischen Erklärungen begnügt, als gäben diese schon metaphysische Erkenntnis. Kurz eine Metaphysik, ohne welche man u. a. keine Theorie des Lichts haben kann, muss erst geschaffen werden. Als einen Anhang zur Physik, weil sie blosse Hilfswissenschaft, behandelt *Bacon* die Mathematik; in einer Weise, welche zeigt, wie sehr ihm dieses Gebiet verschlossen war.

4. Das vierte Buch der Schrift de dign. et augm. sc. macht den Übergang zum letzten Teil der Philosophie, zur Lehre vom Menschen. Diese ist, je nachdem sie den Menschen ausserhalb oder in der Gesellschaft betrachtet, Lehre vom Menschen oder vom Bürger. Die erstere, die *philosophia humana,* enthält teils die Wissenschaften, die seinen Leib, teils die, welche seine Seele betreffen. Beiden aber muss vorausgeschickt werden die Lehre von der Natur und der Person des ganzen Menschen und dem Bande *(foedus)* jener beiden, was alles unter keine jener Abteilungen passt. Den Leib betreffen die Medizin, ferner die Schönheits-, Kraft- und Lustlehre *(Cosmetica, Athletica, Voluptaria)*. Zu der letzteren werden auch die schönen Künste mit Ausnahme der Poesie gerechnet. Die Lehre von der Seele muss die vernünftige oder menschliche Seele (das *spiraculum*) der theologischen Betrachtung überlassen, sich auf die Untersuchungen über die tierische Seele beschränken, diese aber nicht logisch als *actus,* sondern physikalisch als durch Wärme sehr verdünnten Körper, d. h. ganz wie *Telesius* fassen. Ihre Haupteigenschaften hat man ziemlich genau untersucht, doch liegt ein Punkt noch sehr im Argen: das Verhältnis der spontanen Bewegungen zur Empfindung, sowie der Unterschied dieser letzteren von der blossen Perzeption, die auch dem Empfindungslosen zukommt. Als Anhang zu den Thätigkeiten der Seele werden ihre ganz unvermittelten Perceptionen und Wirkungsweisen, die *divinatio* und *fascinatio* betrachtet werden müssen. Die Bethätigung der Seelenthätigkeiten und ihre Objekte untersuchen die Logik (Lib. V u. VI) und Ethik (Lib. VII). Jene betrachtet das Erkennen und das Verhalten zur Wahrheit, so dass sie die Anweisung zum Erfinden, Beurteilen, Behalten und Mitteilen giebt, also alles enthält, was der Dialektik, Mnemonik, Grammatik und Rhetorik angehört, freilich noch viel mehr enthalten müsste. Die Ethik wieder, welche den Geist

betrachtet wie er Wille ist oder auf das Gute, d. h. das Nützliche geht, zerfällt in die Lehre vom Musterbilde oder vom Guten und die von der Leitung und Kultur des Willens *(Georgica animi;* so genannt, weil sie zu der erhabenen Lehre vom Musterbilde sich verhält wie zur Aeneis die Georgica). Nicht nur das individuell Gute *(bonum suitatis)*, sondern auch das, was der Gemeinschaft frommt, ist schon in der Ethik zu betrachten, weil die sittliche Kultur darin besteht, dass der Mensch nicht nur sich, sondern auch anderen lebe, ein Umstand, den die Alten bei ihrer Verherrlichung des spekulativen Lebens verkannt haben. Eine ausführliche Darstellung der Ethik hat *Bacon* nicht gegeben. Zerstreute Bemerkungen, auch über ihre Fundamente, finden sich in seinen Essays. Seine Betrachtungen über Selbstliebe und Liebe zur Gesellschaft, über Triebe und Leidenschaften, über die Beherrschung der letzteren u. s. w. zeigen den gemässigten, allen Extremen abholden Sinn des gebildeten Weltmannes. Ein Gräuel sind ihm alle Streitigkeiten, welche durch die Religion, das Band des Friedens veranlasst werden. Er nennt dies: die eine Tafel des Gesetzes gegen die andere stossen, und darüber dass wir Christen sind, vergessen, dass wir Menschen sein sollen. Den zweiten Teil der Lehre vom Menschen, den letzten der Philosophie, bildet die Politik *(philosophia civilis)*, welche das achte Buch enthält. Von ihren Gegenständen, dem geselligen, geschäftlichen und staatlichen Leben pflegt man die ersten beiden gar nicht, das letztere nur vom Standpunkt weltkundiger Philosophen oder dem der Juristen zu betrachten, die beide, nur aus entgegengesetzten Gründen, dazu nicht taugen. Der Staatsmann wird hier das entscheidende Wort sprechen. Einem Könige gegenüber wie der, an den er schreibt, will *Bacon* sich mit Winken begnügen, und giebt eine Menge von Aphorismen, unter denen die wichtigsten sind, dass der Staat nicht nur Sicherheitsanstalt für Privatrechte sei, sondern dass zum Wohl der Bürger auch Religion, Sittlichkeit, ehrenvolle Stellung zum Auslande u. s. w. gehöre. Praktische Ratschläge über das Zustandekommen und Anwenden der Gesetze schliessen sich daran. Da der Inhalt der Theologie als geoffenbart ganz ausserhalb des Gebietes der Philosophie lag, so betreffen die Untersuchungen des neunten Buches, in dem er sich sehr heftig gegen die erklärt, die wie *Paracelsus* und die Kabbalisten aus der Bibel Philosophie lernen, oder wieder die Bibel philosophisch erklären wollen, nur die Form, in welcher die Glaubenswahrheiten vorzutragen sind. Hier vermisst er alles das, was in späterer Zeit Apologetik, Irenik und Biblische Theologie genannt worden ist. Zuletzt stellt er alle seine Desiderate als einen novus orbis scientiarum zusammen.

5. Wenn diese Umschau über den ganzen Wissenskreis gezeigt

hat, dass sein Zustand nicht sehr glänzend, so entsteht die Frage: warum so? Ein Hauptgrund ist dem *Bacon* die sklavische Abhängigkeit von den Alten. In fast wörtlicher Übereinstimmung mit *Bruno* (Cena delle cen., W. 132, L. I, 129) sagt er, dass die Ehrfurcht vor dem Alter uns dahin bringen müsse, unsere Zeit über alles zu setzen; denn sie ist um Jahrtausende älter, als die der sogenannten Alten, und ist in ihrem längeren Leben durch Erfahrungen und Erfindungen aller Art gereifter. Mit *Telesius*, den er als den grössten unter den neueren Philosophen bezeichnet, weist *Bacon* oft auf die drei grossen Erfindungen des Schiesspulvers, der Magnetnadel und der Buchdruckerkunst hin, durch welche die Gegenwart solchen Vorsprung vor der Vergangenheit habe. Da dem Altertum mit diesen und anderen Erfindungen auch alle gemeinnützigen Anwendungen derselben fremd waren, so ist es erklärlich, dass dort der selbstsüchtige Gesichtspunkt festgehalten ward, dass die Philosophie nur um des Genusses zu wissen willen da sei. Die verständig gewordene Menschheit denkt nicht so Epikureisch; sie setzt als Massstab der Philosophie die Gemeinnützigkeit, die praktische Anwendbarkeit. Die Ausstattung des Lebens mit Bequemlichkeiten aller Art ist ihr Ziel (so u. a. im Valerius Terminus, p. 223, ed. *Ellis*). Dazu kommt, dass man von dem Altertum nicht einmal die Lehren entlehnt hat, die es am meisten verdient hätten. *Plato*, namentlich aber der neidische *Aristoteles*, der wie die türkischen Kaiser sicher zu herrschen nur glaubte, wenn alle Prätendenten des Throns getödtet wurden, sind, vom Schicksal begünstigt, fast allein zu uns gelangt; ein Beweis, dass auch auf dem Strome der Zeit die leichte Ware fortgetragen wird, die gewichtige zu Boden sinkt. Hätte man anstatt dieser beiden, von denen der erstere wegen seiner Vorliebe für Theologie und Politik die Physik vernachlässigt, der zweite wegen seines Eifers für Logik sie verdirbt, indem er die Welt aus Kategorieen ableitet, den *Demokrit*, *Empedokles* und andere Naturphilosophen zu Lehrern genommen, die alles aus wirkenden Ursachen, nichts teleologisch wie jene beiden erklärten, so stünde es besser. Denn da jede gemeinnützige Praxis sich zuletzt auf Beherrschung der Natur zurückführen lässt, die, seit sie der Mensch durch seinen Fall verlor, nur durch Benutzen, darum aber Erkennen ihrer Gesetze möglich ist, so muss die Naturphilosophie als der Hauptteil der Philosophie angesehen, und auf ihre Anwendung vor allem hingearbeitet werden. Dies aber liess der Einfluss des *Aristoteles* nicht zu, indem es durch ihn zu einem fast stehenden Axiom wurde, dass das einzig wissenschaftliche Verfahren das syllogistische sei. Zwar wird in der Logik des *Aristoteles* und der Scholastiker neben dem Syllogismus auch die Induktion angeführt; abgesehen davon aber, dass ihr eine untergeordnete Stellung angewiesen

wird, ist auch diejenige Induktion, welche sie meinen, eine ganz untergeordnete, ja kindische, indem sie darin besteht, dass einzelne Beispiele gesammelt werden, was doch allerhöchstens zu einer Vermutung, nie zu einem Wissen bringt. Für die Scholastiker, die durch ihr Denken nichts neues gefunden, höchstens das Alte zerlegt haben, war das syllogistische Verfahren, das nur dem schon Bekannten alles subsumiert, das nicht Erfindungen, sondern nur Worte macht, und dem an dem *regnum hominis* wenig, an dem *munus professorium* sehr viel zu liegen scheint, ausreichend. Anders in der Gegenwart. Die Zeit, deren Eigentümlichkeit ist, täglich neues Gemeinnütziges zu erfinden, bedarf einer neuen Logik, durch welche jene Erfindungen aufhören, wie bisher ein Geschenk des Zufalls zu sein, also die Erfindungskunst die erste Stelle einnimmt.

6. Zu dieser neuen Logik geben nun die Grundzüge die cogitata et visa vom Jahre 1607, in erweiterter Gestalt das Novum Organon, das darum als zweiter Teil des grossen Werkes zu dem globus intellectualis als dem ersten (s. oben 2, 4) hinzutritt. Nach dem soeben Erörterten kann es nicht Wunder nehmen, wenn als das Ziel das Verständnis der Natur *(interpretatio naturae)* angegeben wird. Wie bei jeder, so ist auch bei dieser Interpretation das Hineintragen zu vermeiden; darum sind vor allem alle Antezipationen wegzulassen. Auf sie bezieht sich der Zweifel — ein Wort übrigens, das er nicht braucht — mit dem nach *Bacon* angefangen werden soll, und der eben deswegen gar nicht mit dem der Skeptiker des Altertums verglichen werden kann. Weder gründet er sich auf Misstrauen gegen Wahrnehmung und Vernunft, denn *Bacon* vertraut beiden; noch auch dehnt er sich so weit aus wie dort, denn anstatt des Skeptischen: nichts wird gewusst, sagt *Bacon:* bis jetzt wird sehr wenig gewusst (vgl. § 248, 6); noch endlich beruhigt er sich bei der Akatalepsie (s. § 101, 1, 2), sondern er sucht vielmehr die Eukatalepsie. Er wird es nicht müde, die zu tadeln, welche, weil sie etwas nicht erkannt haben, sogleich durch eine *malitiosa circumscriptio* der Vernunft die Fähigkeit des Erkennens absprechen. Auch mit dem absoluten Zweifel des *Descartes* (s. unten § 267, 4) darf der Baconische nicht zusammengestellt werden, da sich der letztere nur auf die irrigen vorgefassten Meinungen, auf das, was er *idola* nennt, bezieht, durchaus aber nicht so weit geht, das Dasein der Sinnenwelt, Gottes u. s. w. in Frage zu stellen. Dieser *idola* werden nun zuerst drei, später vier Arten unterschieden. Die welche in allen Menschen herrschen, weil sie in der Menschen Art gegründet zu sein scheinen, können deswegen *idola tribus* heissen; die Vorurteile wieder, die in den Schranken der eignen Individualität, die *Bacon* oft mit der Höhle des *Plato* (s. § 77, 8) vergleicht, ihren Grund

haben, nennt er eben darum *idola specus;* im Verkehr mit Menschen unter einander entwickelt sich eine dritte Art von Vorurteilen, die *idola fori (palatii);* endlich kommt dazu eine vierte, die Fiktionen nämlich und falschen Theorien, welche uns beherrschen, weil sie Mode sind, die *idola theatri.* Da der zweiten Art unzählige sind, so verzichtet *Bacon* darauf, auch nur die hauptsächlichsten namhaft zu machen. Anders bei den übrigen: unter den *idolis tribus* wird besonders die Neigung, überall Gleichmässigkeit vorauszusetzen, ferner die, aus Finalursachen zu erklären, unter den *idolis fori* vor allem das Vorurteil gerügt, dass man in den Worten mehr sieht als Spielmarken, welche anstatt der Dinge gelten, ein Vorurteil, aus dem eine Menge von Irrtümern, z. B. alle antinominalistischen Sätze entstehen. Die falschen Modetheorien endlich, die *idola theatri,* sind der Wissenschaft am verderblichsten geworden. Man kann sie auf die Hauptformen der sophistischen, empirischen und abergläubischen Theorie zurückführen, von denen die erste sich durch Worte und allgemein herrschende Vorstellungen, die zweite durch unvollständige und nicht gehörig geprüfte Erfahrungen, die dritte durch Hineinmengen theologischer Ansichten fesseln lässt.

7. Die Reinigung des Geistes von den Idolen ist nur der negative Teil (die pars destruens) dessen, wozu das neue Organon anleiten will, und *Bacon* selbst vergleicht sie oft mit dem Reinmachen der Tenne. Als positive Ergänzung tritt hinzu die Anweisung, wie man zu wahrer und gemeinnütziger Erkenntnis gelangt. Sie bildet den Inhalt des zweiten Buches, während das erste besonders die Idole betraf. In dem richtigen Verfahren lassen sich zwei Stufen unterscheiden: zuerst müssen aus der Erfahrung die Axiome abgeleitet werden, dann aber muss von den gefundenen Axiomen zu neuen Erfahrungen übergegangen werden. Ausgangspunkt also ist die Erfahrung, d. h. der allein richtige Weg ist die Induktion. Nur muss man nicht, wie dies gewöhnlich geschieht, sich damit begnügen, diejenigen Fälle *(instantiae)* zusammenzustellen, die für etwas sprechen; sondern mit derselben Genauigkeit muss man die Fälle registrieren, die das Gegenteil darthun *(instantiae negativae, exclusivae):* also allen den Fällen, wo Licht und Wärme zusammen vorkommen, die entgegenstellen, wo sie nicht vereinigt sind, gerade wie man in einem Prozess Belastungs- und Entlastungszeugen vernimmt. Endlich aber müssen auch die Fälle zusammengestellt werden, wo mit Mehrung oder Minderung des Lichts eine gleiche der Wärme, und wieder, wo nicht, eintritt. So genau nun auch diese Instanzentafeln eingerichtet sein mögen, so ist klar, dass eine absolute Vollständigkeit unmöglich erreicht wird; es entsteht daher die Frage, wie trotzdem der induktive Weg eine Sicherheit gewähren kann? Nur

dadurch, dass einzelne Fälle, wenn auch sehr selten, den Vorzug haben vor anderen, die sehr häufig vorkommen. Den geraden Gegensatz gegen diese werden die sehr häufig vorkommenden Zufälligkeiten oder „Possen“ der Natur bilden, die der Beachtung gar nicht wert sind. Jene Prärogative, d. h. der qualitative Vorzug gewisser Instanzen, wird nun von *Bacon* sehr genau betrachtet, und auf siebenundzwanzig Hauptarten zurückgeführt, welche nach der ihm eigentümlichen Weise mit Namen bezeichnet werden, die, wenn auch seltsam, ihm als die prägnantesten erscheinen. Unter ihnen kommt die *instantia crucis* (englisch: *fingerpost)* vor, so genannt, weil sie, wie der Wegweiser am Kreuzweg, auf die Lösung anderer Aufgaben hinweist. Eine Steigerung dieses prärogativen Charakters zeigen die *instantiae praedominantes* oder *ostensivae* (auch *elucescentiae* genannt), welche klarer als alle übrigen ein Gesetz offenbaren. Da eine solche Rangordnung nur ein Produkt des abwägenden Verstandes ist, so hat *Bacon* Recht, wenn er den von ihm beschriebenen Empirismus dem gewöhnlichen als *experientia literata* entgegenstellt. Ebenso aber auch dem Ableiten aus blossen Hypothesen. Nicht wie die Ameisen nur sammeln, nicht wie die Spinne aus sich selbst die Fäden ziehen, sondern wie die Biene aus dem Gesammelten Honig machen soll der wahre Empirismus, d. h. die Philosophie. Eine Modifikation früherer Ansichten muss man darin sehen, dass wenn er unter den entscheidenden Instanzen die anführt, die durch Parallelismus und Analogie mit anderen eine besondere Wichtigkeit bekommen, hier Sätze durchgenommen werden, welche *Bacon* früher der *philosophia prima* zugewiesen hatte (s. oben sub 3), so dass also diese letztere zu verschwinden scheint. Unter den für die Naturwissenschaft fruchtbaren Analogieen wird nicht nur der Aristotelische Gegensatz zwischen dem Oben und Unten der Pflanzen und dem der Menschen angeführt, sondern auch die Analogie zwischen Spiegeln und Sehen, zwischen Wiederhallen und Hören.

8. Die möglichst vollständige Aufzählung der wichtigsten Instanzen giebt nun den Stoff (darum oft *sylva* genannt). Dieser heisst ihm auch *historia*, so dass also, ganz wie bei den italienischen Naturphilosophen, die Geschichte zur Grundlage der Wissenschaft wird. Eine möglichst vollständige *historia naturalis* sollte sich als dritter Teil seines grossen Werks der encyklopädischen Übersicht und dem Novum Organon anschliessen. Nur Bruchstücke einer solchen hat er gegeben. Die historia ventorum und h. vitae et mortis sind ausführliche Abhandlungen, die h. densi et rari, h. sympathiae et antipathiae rerum, h. sulphuris mercurii et salis sind nur Inhaltsangaben von dergleichen. Er giebt mehr als vierzig solcher historiae an, die geschrieben werden müssten. Seine erst später ins Lateinische über-

setzte Sylva sylvarum, so genannt, weil hier die (historiae oder sylvae genannten) Materialiensammlungen zu einer Sammlung verbunden wurden, zeigen *Bacon* als fleissigen Kompilator, der ohne sie immer zu nennen als Hauptquellen die Probleme des *Aristoteles*, die Naturgeschichte des *Plinius*, *Acostas* Historia natural y moral de las Indias, *Portas* Magia naturalis, *Cardans* Schriften de subt. und de variet., *Scaligers* Exercit. adv. Card., *Sendys* Reisen und andere Werke excerpiert. Überhaupt schöpft er fast nur aus Büchern; wie schlecht es mit seinen eigenen Experimenten aussieht, darauf haben *Lasson*, *Liebig* u. a. ein grelles Licht geworfen und was er als von ihm selber gesehen erzählt; zeigt, wie wenig er Einbildung und Wahrnehmung zu unterscheiden vermochte. Mit Absicht vermeidet er in dieser Materialiensammlung jeden Anschein einer systematischen Ordnung; denn die Zusammenstellung von je hundert Erfahrungen zu einer Centurie wird man doch nicht so nennen. So geht er, nachdem eine Menge von teils vereinzelten *(solitary)*, teils kombinierten *(consort)* Erfahrungen hinsichtlich der Töne aufgezählt waren, zu solchen über, welche die Farben der Metalloxyde, dann zu solchen, welche die Verlängerung des Lebens betreffen u. s. w. Diese Materialien aber geben nur den Stoff, aus dem die Biene den Honig machen sollte; und *Bacon* sucht, da er die *interpretatio* der ganzen Natur als etwas ansehen gelernt hat, was über die Kräfte eines Menschen geht, wenigstens an einem Beispiel zu zeigen, wie er sich diese höchste Aufgabe der Naturphilosophie denkt.

9. Was *Bacon* dem vierten Teil seines grossen Werks als Aufgabe zuweist, ist eigentlich das Werk selbst, eben die interpretatio naturae, deren Notwendigkeit im ersten, Methode im zweiten, Ausgangspunkt im dritten Teil festgestellt worden war. Hier handelt sich's zunächst darum, das Ziel dieser Naturerklärung zu fixieren, eine Aufgabe, die so nahe mit der methodologischen zusammenhängt, dass ihre Beantwortung in dem neuen Organon versucht wird. Als dies Ziel wird wiederholt angegeben, dass die den Erscheinungen zu Grunde liegenden Formen erkannt werden sollen. Da nun dies oben (sub 3) als die Aufgabe der Metaphysik bezeichnet war, so ist also die Aufgabe: die dort vermisste Metaphysik aufzustellen. Der Weg dahin führt durch die Physik, die an die Naturgeschichte anknüpfend in ihrem oberen Teile sich mit den abstrakten Naturen oder Eigenschaften der Körper, wie Hitze, Kälte, Dichtigkeit u. s. w. beschäftigt. Aber auch bei ihnen hat sich die aufsteigende Induktion nicht zu beruhigen, sondern fortzugehen zu dem Aufsuchen der Formen dieser Qualitäten. Mit dem Worte Form, das *Bacon* den Scholastikern entlehnt, verbindet er einen ganz andern Sinn als sie. Ihm ist Form der allerdings zunächst verborgene, aber durchaus nicht unerkennbare, tiefere Grund der sich

manifestierenden Erscheinungen und Eigenschaften. Daher fällt ihm Form bald mit der wahren Differenz oder wesentlichen Eigenschaft, bald mit der erzeugenden Natur der Dinge, bald mit dem den Erscheinungen zu Grunde liegenden Gesetze zusammen, so dass ihm Suchen der Formen und der letzten Axiome zum Synonymon wird. Sehr früh hat *Bacon* darauf hingewiesen, dass dieser letzte Grund der physikalischen Eigenschaften ganz besonders in der verschiedenen Konfiguration der kleinsten Teilchen (den Schematismen) der Materie und den verschiedenen Bewegungen liegen möge. Sollte er je die Hoffnung gehabt haben, dass ihm selbst die Reduktion aller von der Physik betrachteten Naturen auf diese, ihnen zu Grunde liegenden *naturae naturantes* gelingen werde, so hat er diese stolze Hoffnung bald mit der viel bescheideneren vertauscht, dass er an einem Beispiel diese Reduktion zeigen könne. Dies ist die Wärme, die in ihrem tiefsten Grunde nichts sein soll, als eine zitternde Bewegung der kleinsten materiellen Teilchen, so dass also Bewegung die Form der Wärme ist. Hinsichtlich der Wärme wird dies wiederholt und entschieden ausgesprochen. Andeutungen, dass es hinsichtlich anderer physikalischer Eigenschaften sich ebenso verhalte, kommen bei ihm vor; sie berechtigen aber höchstens zu sagen, er habe gewünscht, nicht, er habe gesagt oder gar gezeigt, dass alle physikalischen Eigenschaften sich auf das zurückführen liessen, was man heute Molekularbewegung nennt. Dagegen ein anderes, was man nach heutiger Ansicht für untrennbar hält von solcher Neigung, Vorliebe für die Anwendung der Mathematik auf die Physik, findet sich bei ihm gar nicht. Im Gegenteil, wie *Aristoteles* wegen seiner teleologischen Ansicht (s. § 88, 1) den Pythagoreern, so wirft *Bacon* den Mathematikern vor, dass sie die Physik verderben, weil diese es mit dem Qualitativen zu thun habe. Diese Nichtachtung der Mathematik ist einer der Gründe, warum er die ungeheueren Entdeckungen seiner Zeit so wenig würdigte.

10. Aber auch das Finden der zu Grunde liegenden Formen ist noch nicht das letzte. Dies liegt vielmehr in der auf solches Erkennen gestützten Naturbeherrschung. Die Erkenntnis der primitiven Formen setzt in Stand, neue sekundäre Qualitäten erscheinen zu lassen. Wer den Grund aller Eigenschaften des Goldes erkannt hätte, wäre im Stande, alle seine Eigenschaften zusammen erscheinen zu lassen; und dann hätte er Gold. Der letzte Zweck alles Wissens ist Macht über die Natur, und deswegen zielt es eigentlich auf das Hervorbringen von Artefakten. Auch bei diesen ist ein Repertorium dessen, was bereits erfunden ist, Vorbedingung dazu, dass man das zu Erfindende erkenne. Darum teilt sich die letzte Aufgabe in eine doppelte, und *Bacon* kann als fünften Teil seines grossen Werkes ein Register des schon Er-

fundenen, als **sechsten** Winke zu neuen Erfindungen angeben. Was er hier geleistet hat, von dem gesteht er selbst, es sei äusserst gering. Für uns ist das wichtigste der durchgeführte praktische Gesichtspunkt, der ihn nicht abschreckt, auch wo er ihn dahin bringt, die Wissenschaft banausisch, die Poesie prosaisch zu behandeln. Glaubt er doch den Mythen des Altertums einen grossen Dienst zu erweisen, wenn er sie in oft sehr frostige Allegorieen physikalischer und moralischer Lehren verwandelt. Gemeinnützigkeit, Förderung der menschlichen Bequemlichkeit, dieser letzte Zweck alles menschlichen Thuns und Treibens, wird am sichersten erreicht durch Naturerkenntnis; denn Wissen ist Macht.

§ 250.

Die nicht abzuleugnende Thatsache, dass die Schriften *Bacons*, mit denen der italienischen Naturphilosophen verglichen, mehr als sie den Geist der Neuzeit atmen, und dass er doch die Entdeckungen, welche sich für die Folgezeit als die fruchtbarsten erwiesen haben, ja ihre Urheber (*Copernicus, Galilei, Gilbert, Harvey* u. a.) ignoriert oder doch nicht wie jene zu würdigen weiss, dass ferner trotz seines Lobes der Naturwissenschaft er gerade auf die Ausbildung dieser keinen nennenswerten Einfluss geäussert hat — Thatsachen, die in neuerer Zeit zu so verschiedener Beurteilung des *Bacon* geführt haben —, lassen sich nur (dann aber leicht) vereinigen, wenn man dem *Bacon* nicht die Stelle eines Anfängers der neueren Philosophie anweist, sondern in ihm den Abschluss der mittelalterlichen sieht. Er hat hinter sich die Standpunkte, wo die Naturwissenschaft sich dem Dogma unterwarf und wo sie es bekämpfte. Er steht darum höher als sie und der Neuzeit näher. Dieser Fortschritt betrifft aber nur das Verhältnis der naturwissenschaftlichen Lehren zur Religion und Kirche. Die Lehren selbst aber, wenn ihnen auch das Sklaven- oder Freigelassenenkleid abgestreift wurde, sind im Grunde nicht sehr verschieden von denen, welche aus jenen niedrigeren Standpunkten hervorwuchsen. Es ist wahr: er sagt, die bisherige Wissenschaft sei nicht die rechte; aber eine bessere an ihre Stelle zu setzen, vermag er nicht, und er zeigt daher stets diesen Kontrast zwischen dem berechtigten Gefühl, ganz anders zu stehen als die Früheren, und der Unfähigkeit eine Naturwissenschaft darzustellen, die spezifisch von der des *Telesius* und *Campanella* verschieden ist. Wie der Vogel, der doch nicht flügge, mit aller Anstrengung der Flügel allerhöchstens sich etwas über das Nest erhebt, aber stets in dasselbe zurückfällt, so quält sich *Bacon* ab, aus den mittelalterlichen Lehren herauszukommen, bei denen es ihm nicht geheuer, und verfällt ihnen stets wieder. Den grossen Schritt, durch den sich die moderne Naturforschung von der antiken und mittel-

alterlichen unterscheidet, dass an die Stelle der Erfahrung, die man macht, das Experiment tritt, indem man auf dieselbe ausgeht, ahnt er nur; sobald er ihn in Gedanken fixieren will, verschwindet er ihm oder wird wenigstens schief gefasst. Dass im Experimente absichtlich alles Individuelle entfernt, nur was Bedingung des Gesetzes ist, übrig gelassen wird, verwandelt er in ein Aufsuchen negativer Instanzen, als wäre Abwesenheit wahrnehmen schon sie veranlassen. Und wieder, wenn er in der Lehre von der Prärogative einiger Instanzen vor anderen ganz richtig zeigt, dass nicht alles, was oft oder auch immer sich zeigt, darum ein durch Experiment gefundenes Gesetz sei, so fehlt doch bei ihm die positive Ergänzung, dass nur, wenn das Gefundene rational, darum *a priori* gewusst, es als Gesetz anzusehen ist, ein Mangel, mit dem auch seine Nichtachtung der Mathematik zusammenhängt. Hätte er mehr als in Worten zwischen Erfahren und Experimentieren unterschieden, so hätte es ihm nicht geschehen können, dass bei der Ermittelung des spezifischen Gewichtes, obgleich er das Verfahren kannte, das längst *Archimedes* und kurz vor ihm selbst *Porta* eingeschlagen hatte, sein eigenes so roh blieb. Die Erfahrung und darum die Induktion, durch die sich *Bacon* leiten lässt, war schon von *Telesius* und *Campanella* zur Führerin genommen; sie alle aber wissen höchstens der Natur Geheimnisse abzulauschen, dagegen Fragen an sie zu stellen, auf die sie, und zwar mit Ja oder Nein antworten muss, und bei denen man die Antwort voraussieht, vermögen sie nicht. Ebenso wenig *Bacon*. Ja sein Hass gegen alle Antezipationen lässt ihn, da der Experimentator immer die Antwort antezipiert, eigentlich das Experiment verbieten. Die bei dem Studium Baconischer Schriften sich oft aufdrängende und auch oft gezogene Parallele zwischen *Bacon* und *A. v. Humboldt* übersieht den Umstand, dass der letztere nicht nur Lücken im Wissen bemerkte, sondern auch füllte, mehr aber noch bestimmte Aufgaben zu stellen vermochte, durch welche sie gefüllt wurden, darum aber auch mit jedem aufstrebenden Geist sich in Rapport zu setzen wusste, während seiner Stellung gemäss *Bacon* mit den gleichzeitigen Gründern moderner Naturwissenschaft gar keinen Verkehr hat, nur von damals schon Gestorbenen, d. h. Büchern sich helfen lässt. Sein Vergleich des eigenen Thuns mit dem Thun des Richters, der die Zeugnisse für und wider abwägt, ist charakteristisch: weder mit dem Augenzeugen, noch gar mit dem Polizeispion wagt er sich zu vergleichen. Kurz des *Erasmus* Wort über *Seneca* (s. § 107, 3) gilt auch hier: an dem Massstabe des Mittelalters gemessen, erscheint *Bacon* als modern, an dem der Neuzeit als mittelalterlich. Damit aber ist auch ausgesprochen, dass sein Verdienst kein kleines ist. Er hat, was die mittelalterliche Naturphilosophie geleistet hatte, zusammengefasst, er hat ihr dann

weiter einen ganz weltlichen Charakter gegeben, indem er alle idealen Zwecke, sei es nun die Ehre Gottes, sei es Befriedigung des Wissensdurstes, bei ihrem Studium verwarf, und die prosaischen industriellen Zwecke an ihre Stelle setzte. Es scheint, als wäre ein Weltmann im guten und schlechten Sinne des Wortes am meisten geeignet gewesen, dies durchzuführen. Gewiss aber waren der englische Ursprung und das so frühe Einatmen der Atmosphäre, die im vorigen Paragraphen geschildert wurde, wesentliche Momente für die Entwicklung dieses Standpunktes, der sich allerdings rühmen kann, er sei ein ganz anderer als die bisherigen, und doch zu dem der Neuzeit ungefähr so sich verhält, wie sich des *Protagoras:* jeder Mensch ist das Mass aller Dinge, zu des *Sokrates:* „der" Mensch ist es, verhalten hatte (s. § 64, 1).

C. Rechtsphilosophen (vgl. § 240).

H. Fr. W. Hinrichs, Geschichte des Natur- u. Völkerrechts etc., Leipzig 1848—52, 3 Bde. *O. Gierke*, Joh. Althusius u. die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Breslau 1880. *Ders.*, Deutsches Genossenschaftsrecht, Bd. III, Berlin 1881, § 11.

§ 251.

Während die Weltweisheit als Naturphilosophie den Makrokosmus zum ausschliessenden Gegenstand ihrer Betrachtung macht, lenkt sich bei anderen, gleichfalls von der bisherigen Gottesweisheit Abgewandten das Interesse auf die Welt im Kleinen. Die Gesetze derjenigen Welt, deren Bestandteile nicht Elemente oder Gestirne, sondern Menschen, deren bewegende Kräfte nicht Wärme oder Kälte, sondern Leidenschaften und Neigungen sind, diese zu erforschen wird jetzt die Hauptsache; und wenn dort allmählich die ganze Philosophie der Physik untergeordnet ward, so geschieht hier ganz Ähnliches hinsichtlich des *jus naturae et gentium*. Die drei verschiedenen Stellungen der Weltweisheit zur Kirche und zur christlichen Religion sind bereits oben (§ 240) angegeben; auch das Naturrecht und die Politik dieser Periode durchläuft die Stadien des kirchlich-, antikirchlich- und unkirchlich-Seins. Nur unterscheidet sich der Gang hier von dem, den die Naturphilosophie ging, darin, dass der Bruch mit der Kirche und der Hass gegen sie früher eintritt als dort. In der Entwicklung der Rechtsphilosophie steht der, welcher in der sich entwickelnden Naturphilosophie dem *Bruno* (s. § 247) entspricht, dem Anfange der Periode fast ebenso nahe, wie sein entsprechendes Korrelat ihrem Ende. Eine Folge davon ist, dass das Gleichgiltigwerden gegen die Kirche einen längeren Zeitraum einnimmt und eine grössere Zahl von Zwischenstufen darbietet. Wo die kirchlich gesinnten Naturrechtslehrer auf jenen Bruch mit der Kirche Rücksicht nehmen und demselben entgegentreten, wird ihr Standpunkt

zur Reaktion; wo er ihnen unbekannt bleibt, ist ihre Kirchlichkeit unbefangen, naiv; und selbst wenn sie später leben als der, der mit der Kirche brach, werden sie vor ihm abgehandelt werden müssen. Ein solches Ignorieren aber ist hier um so eher möglich, als die Empörung gegen die Kirche zu ihrem Organ einen praktischen Staatsmann hat, dessen Theorie nicht als solche vorgetragen ward, sondern aus seinen praktischen, auf örtliche und Zeitumstände berechneten Ratschlägen erst später herausgelesen worden ist.

§ 252.

a. Die kirchlichen Naturrechtslehrer.

C. v. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius, Leipzig 1848. *W. Roscher*, Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland, München 1874.

1. Bei dem Ansehen, welches *Thomas von Aquino* in der römischen Kirche genoss, lag es in der Natur der Sache, dass diejenigen, die auf dem Standpunkte der unveränderten römisch-katholischen Lehre verharrten, und die deswegen die alt-katholischen Rechtslehrer genannt werden können, die von ihm gelegte Grundlage (s. § 203, 8, 9) nicht verliessen. Namentlich wenn sie, wie z. B. *Dominicus de Soto* (1494—1560), Verfasser der libri decem de justitia et lege (gedr. u. a. Venet. 1588) zu dem Orden gehörten, den *Thomas* verherrlicht hatte. Nur muss nicht an eine blosse Wiederholung gedacht werden. Durch entschiedenere Berücksichtigung des kanonischen Rechts drängt sich bei diesen Nachfolgern des *Thomas* viel mehr als bei ihm selbst eine und die andere Bestimmung des römischen Rechts in den Vordergrund. Mehr noch als bei den Theologen, welche wie *Thomas* die Aristotelische Begründung besonders festhalten, geschieht dies natürlich bei den Juristen, die namentlich (wie *Cicero* und andere römische Schriftsteller) das *jus naturae* und *gentium* als eins setzen und nun seine Bestimmungen mit dem kanonischen Rechte in Einklang zu bringen suchen. Die Juristen *Franciscus Connanus*, *Didacus Covarruvias* von Leyva (1517—1577), *Albertus Bolognetus* (1530—1588), Verfasser der Schrift de lege, jure et aequitate, können hier als Beispiele einer Behandlung der Rechtslehre angeführt werden, bei der es ganz erklärlich ist, dass sich Theologen mit ihr befreundeten.

2. Zwar im Gegensatz zu der römischen, aber durchaus nicht zur katholischen Kirche behaupten die Protestanten zu stehen. Bei der Stellung aber, die *Luther* dem kanonischen Rechte gegenüber einnahm, bei dem ausschliesslichen Betonen des Schriftprinzips mussten sich ihre Untersuchungen anders gestalten, als bei den römisch-katholischen Theologen und Kanonisten. *Luther* selbst hat es mehr bei gelegentlichen Äusserungen über Recht und Gerechtigkeit, über den Staat und

seine Gewalt bewenden lassen. Der mystische Zug in seinem Wesen lässt ihn oft diese Fragen, als den äusseren Menschen betreffend, in einer Weise behandeln, die es erklärlich macht, dass der weltverachtende *Böhme* (s. § 234) so vieles entlehnen konnte, und wieder lässt der tiefe Respekt vor der von Gott eingesetzten Obrigkeit ihn Äusserungen thun, welche Staatsvergötterer mit Freuden citiert haben. Dies ist einmal das Los in sich reicher Naturen, die nicht nur eines sind, sondern viel. Ganz anders als *Luther* steht *Philipp Melanchthon* (s. § 232, 3). Seine Ethicae doctrinae elementa, zuerst 1538, dann oft gedruckt, sind für die Protestanten auch in ihrem naturrechtlichen Teil lange Zeit von fast kanonischem Ansehen gewesen. Ein Hauptunterschied zwischen ihm und den römischen Katholiken besteht darin, dass er das *jus naturale*, diese Grundlage alles positiven Rechts, ganz besonders im Dekalog wieder zu entdecken sucht. Dies hindert ihn aber nicht, die Aristotelischen Untersuchungen über die Gerechtigkeit, sowie die Begriffsbestimmungen des *Corpus juris* gleichfalls auszubeuten. Im Inhalt unterscheidet sich die Lehre *Melanchthons* von der römisch-katholischen wesentlich dort, wo das Verhältnis von Staat und Kirche zur Sprache kommt. Zwar nicht eine absolute Trennung, wie *Luther* vielleicht eine Zeit lang gewünscht hatte, doch aber eine strengere Sonderung beider Gebiete, und besonders eine grössere Unabhängigkeit des Staates wird von ihm gefordert: der Satz, dass alle Obrigkeit von Gott ist, gewinnt bei ihm wie bei den übrigen Reformatoren eine grundsätzliche Bedeutung.

3. In dem Gleichsetzen des *jus naturale* mit den Vorschriften des Dekalogs sowie vielen anderen Punkten schliesst sich selbstgeständig an *Melanchthon* an *Johannes Oldendorp*, der als Professor juris 1561 in Marburg starb, und dessen sämtliche Werke in Basel 1529 in zwei Foliobänden erschienen sind. Seine juris naturalis gentium et civilis *εἰσαγωγή* war bereits früher (Köln 1539) erschienen, und ist als der erste Versuch anzusehen, ein System des Naturrechts aufzustellen, dessen Elemente allerdings, wie *Gierke* insbesondere nachgewiesen hat, den rechtsphilosophischen Gedanken des Mittelalters eingegliedert sind. Die Kenntnis des ursprünglichen *jus naturale*, dessen Ausdehnung auf die Tiere an *Ulpian* streng zu tadeln, ist durch den Sündenfall verdunkelt, durch den Dekalog wieder erneuert. Da die Griechen von den Hebräern ihre Weisheit entlehnten, die Verfasser der zwölf Tafeln aber von den Griechen gelernt haben, so ist die Übereinstimmung des römischen Rechts mit dem Dekalog und dem natürlichen Rechte erklärlich.

4. Der Däne *Nikolaus Hemming* (1518—1600), ein langjähriger persönlicher Schüler *Melanchthons*, ist besonders zu erwähnen, weil er

in seiner Schrift de lege naturae apodictica methodus (1562, dann öfter gedruckt. Ich kenne nur die Wittenberger Ausgabe von 1564) für das Naturrecht eine strenge Form nach Art der philosophischen Wissenschaften und eine Ableitung aus dem Prinzipe des Rechts fordert. Das von Gott in den Menschen gesetzte, durch das Gewissen laut werdende Gesetz der Natur bezieht sich ebenso wohl auf sein Denken als auf sein Handeln. Darum giebt es einmal eine Dialektik, andererseits eine Moralphilosophie. Hat man bei jener es als notwendig erkannt, alles methodisch abzuleiten, so ist es inkonsequent, es bei dieser nicht zu thun. Es muss also eine Definition des Naturgesetzes für das Handeln aufgestellt werden (ähnlich wie dort das Denkgesetz), und durch Analyse alles darin Enthaltenen müssen die Normen für alle Verhältnisse abgeleitet werden. Der Aristotelischen Einteilung gemäss wird ethisches, ökonomisches und politisches Leben unterschieden, das erstere aber als *vita spiritualis* gefasst und über die beiden anderen gestellt, wie denn auch in dem Dekalog, dieser *epitome legis naturae,* die erste Tafel die *vita spiritualis* betreffe, während die Gebote, welche das ökonomische und politische Leben, den Hausstand und die Erhaltung des Friedens betreffen, sich auf der zweiten Tafel finden. Die Verbindlichkeit aller jener Bestimmungen lasse sich übrigens ohne Berufung auf die Offenbarung aus der Vernunft ableiten.

5. Was *Hemming* gefordert hatte, das sucht *Benedikt Winkler* (Professor der Rechte in Leipzig, starb als Syndikus von Lübeck im Jahre 1648) auch zu leisten. Seine Principiorum juris libri quinque (erschienen in Leipzig 1615) sind wirklich ein methodisch gedachtes Buch. Vor allem warnt er vor einer Verwechslung von *lex* und *jus,* die sich wie *constituens* und *constitutum* oder Ursache und Wirkung verhalten. Zuerst betrachtet er die *lex naturae,* dann das *jus naturae.* Wie von allem, so ist ihm auch vom natürlichen Rechte Gott der allererste Grund. Indem aber das Recht vermittelst der menschlichen Freiheit und des Willens entsteht, ist Gott nur entfernte Ursache desselben; und so lange Gott die menschliche Freiheit, die *causa proxima* des Rechts bestehen lässt, kann Gott selbst es nicht ändern. Hinsichtlich des Rechts muss aber unterschieden werden zwischen dem *jus naturae prius,* dem Rechte, wie es in dem idealen Zustande des Menschen wäre, wo es in der Liebe seinen Grund hat, und dem *jus naturae posterius s. jus gentium,* d. h. dem Recht, das aus der Natur des gegenwärtigen Menschen folgt, eben darum aber auch bei allen Völkern der Gegenwart gilt. Dieses hat zu seiner Quelle die *prudentia,* und verhält sich zu jenem, wie zum Verkehr mit Freunden der mit Nichtfreunden. Zu diesen beiden kommt dann als Ergänzung hinzu das durch die *lex civilis* bestimmte Recht, das also

einen positiven Charakter hat, während das natürliche Recht als Folge der den Menschen vom Tiere unterscheidenden *ratio* einen rationalen hat. Dem *jus naturae prius* ist das dritte, dem *jus naturae posterius* das vierte, dem *jus civile* das fünfte Buch des Werks gewidmet, in dem stets mit Nachdruck hervorgehoben wird, dass für den Rechtslehrer das Wohl des Einzelnen nur untergeordnetes, das des Staats das höchste Interesse habe. Im dritten sowohl als im vierten Buche wird gezeigt, dass sich die aus der Vernunft abgeleiteten rechtlichen Bestimmungen im Dekalog finden, der deshalb auch als der Inbegriff *(index)* des natürlichen Rechts bezeichnet wird.

6. Auch bei dem calvinistisch gesinnten *Johannes Althusius* (Althus, Althusen; 1557—1638), der seit 1586 achtzehn Jahre hindurch an der Nassauischen Hochschule zu Herborn und Siegen, vom Jahre 1604 an als Syndikus in Emden wirkte, bilden die Normen des Dekalogs die Seele der Politik. (Seine Hauptschrift, die Politica methodica digesta, erschien zuerst Herborn 1603; in wesentlich veränderter und bereicherter zweiter Auflage Groningen 1610, dann, bis 1654, noch in fünf rechtmässigen Ausgaben). Die Lehre von dem göttlichen Ursprung der Obrigkeit fällt allerdings bei ihm aus. Er bildet vielmehr mit systematischer Konsequenz die Lehre der von ihren Gegnern sogenannten Monarchomachen aus, eines *George Buchanan* (1506—1582), *Hub. Languet* (pseudon.: *Junius Brutus;* 1518—1581) und anderer, welche den Gedanken der Volkssouveränität zu der Behauptung eines Rechts auf aktiven Widerstand gegen solche Herrscher zuspitzen, die den Gesetzen ihres Staates zuwiderhandeln. Im Anschluss an die seit dem dreizehnten Jahrhundert einflussreich gewordene Annahme, dass der Staat auf einem (Unterwerfungs-) Vertrage beruhe, konstruiert er die *consociatio,* als deren engste Art die Familie, als deren weiteste der Staat anzusehen ist. Träger des einheitlichen, nicht übertragbaren *jus regni* oder *majestatis* (d. i. der *potestas praeeminens et summa universalis disponendi de eis, quae universaliter ad salutem curamque animae et corporis membrorum Regni pertinent)* ist die Gesamtheit des Volks. Die einzelnen *jura majestatis* sind daher teils *ecclesiastica,* teils *civilia.* Die Beamten des Staats sind also nur *famuli et magistri* des Volks. Auch der (monarchische oder polyarchische) *summus magistratus* ist schlechtweg an die Staatsgesetze überhaupt, sowie speziell an die ihm übertragenen Funktionen gebunden. Er ist lediglich der *mandatarius* der *consociatio mandans.* Zu seiner Überwachung verlangt *Althusius,* ähnlich wie noch *Fichte,* ein Ephorat. Bricht der Herrscher das Recht, dem er untersteht, wird er dadurch zum Tyrannen, so wird es Pflicht der Ephoren, ihn nötigenfalls mit Gewalt zu vertreiben oder hinzurichten.

7. Wenn der Standpunkt der Jesuiten hier von dem des altrömischen als neukatholischer unterschieden wird, so stimmt dies mit der Aufgabe, die dieser Orden stets als die seinige anerkannt hat: gegen den Protestantismus zu reagieren. Jedes Reaktionssystem ist, verglichen mit dem Standpunkt der guten alten Zeit, eine Neuerung. Dass aber der Jesuitismus durch seine eigentümliche Ausprägung der Lehre vom freien Willen wirklich dogmatische Neuerungen eingeführt, und nur durch das Betonen der päpstlichen Gewalt sich vor kirchlichen Censuren sicher gestellt hat, möchte selbst der rechtgläubigste römische Katholik, vorausgesetzt natürlich, dass er nicht selbst zum Orden gehört, eingestehen. Alles drei aber, die Reaktion gegen den Protestantismus, die zum Pelagianismus hinneigende Lehre vom freien Willen, endlich der Eifer im Verteidigen der päpstlichen Gewalt, ist ein wesentliches Moment geworden in der jesuitischen Ansicht vom Recht, und namentlich vom Staat. Wenn die protestantischen Naturrechtslehrer fast stets betonen, dass der Staat eine göttliche Ordnung, wenn sie den Unterthan dem Monarchen gegenüber so gern in die Stellung setzen, in dem das Kind dem nicht selbst gewählten Vater gegenüber steht, wenn sie endlich zumeist (nur *Althusius* bildet eine Ausnahme) an der untastbaren Majestät des Staatsoberhauptes festhalten, so treten dem die jesuitischen Staatsrechtslehrer auf das Entschiedenste entgegen. Im Interesse der Kirche wird von ihnen der menschliche Ursprung des Staats durch einen ursprünglichen Gesellschaftsvertrag behauptet und daraus gefolgert, dass wo der Fürst sich der ihm übertragenen Macht unwürdig zeige, das ihm erteilte Mandat zurückgenommen werden dürfe. Dagegen das Haupt der Kirche, die von oben her entstand, ist unabsetzbar. Diese Grundsätze, die schon der zweite Ordensgeneral *Laynez* während des Tridentiner Konzils öffentlich aussprach, sind dann weiter geltend gemacht worden von *Ferdinand Vasquez* (1509—1566), *Ludovicus Molina* (1535—1600), schärfer von *Bellarmin* (1542—1621), am schroffsten von *Mariana* (1537—1624). Bei *Fr. Suarez* (1548 bis 1617) und *Leonh. Less* (1554—1623) treten sie etwas gemildert hervor, aber doch nicht genug, um (wie *Werner* in seiner Schrift über *Suarez* [s. § 217] thut) behaupten zu können, dass ihnen, oder gar dass überhaupt den Jesuiten die Theorie vom Gesellschaftsvertrage fremd sei. Übrigens liegt es in der Natur der Sache, dass die genannten Männer sich besonders mit dem kanonischen und dem Staatsrechte beschäftigen, dagegen das Civil- und namentlich das Privatrecht mehr vernachlässigen. Dass mit ihren Lehren *Campanella* (s. § 246, 5) nicht unzufrieden sein konnte, ist begreiflich. Ähnlich und gleichfalls durch den Gegensatz gegen die Auffassung der Reformatoren bedingt ist die Stellung der Dominikaner, des *Dominicus Joto* (1494—1560), des *Franciscus Victoria* (gest. 1546) und anderer.

§ 253.

b. Die widerkirchliche Politik.

Leop. Ranke, Machiavell, besonders über dessen politische Schriften im Anhang zu den Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535 (WW. Bd. 34, 2. Aufl., Leipzig 1874). *G. G. Gervinus*, Histor. Schriften, Bd. 1, Frkf. 1833. *Rob. v. Mohl*, Die Machiavelli-Literatur, in s. Gesch. u. Lit. der Staatsw., Erlangen 1858. *Th. Mundt*, Nicolo Machiavelli und das Prinzip der modernen Politik (dritte Ausgabe, Berlin 1861). *v. Gerbel*, Die Quintessenz von Machiavellis Regierungskunst, Dresden 1865. *Or. Tommasini*, La vita e gli. Opp. di Nicc. Mach., I, Torino 1883. *G. Ellinger*, Die antiken Quellen d. Staatsl. Mach.'s, Tübingen 1888.

1. Bei allem Unterschiede zwischen der Behandlung des natürlichen Rechtes vom (alt)katholischen, reformatorischen und antireformatorischen (neukatholischen) Standpunkte aus sind sie doch darin einverstanden, dass die beiden Schwerter, möge nun ein, mögen zwei Männer sie führen, nur zu Christi Ehre gebraucht werden müssen. Noch mehr; dass das Schwert der geistlichen Gewalt dem weltlichen Schwert vorgehe, die höchste Pflicht des Staates die sei, die Kirche zu schützen, das gestehen am Ende auch die Protestanten ein, bei denen *Winkler*, der doch offenbar der Vernunft des Menschen mehr als alle bisher einräumt, nicht müde wird, die Jurisprudenz *theologiae famula* zu nennen, und wo die Konsistorien und theologischen Fakultäten es völlig in der Ordnung finden, wenn der Fürst sie befragt, ob er Krieg anfangen dürfe. Ist zwar, dass überhaupt so viel über den Staat nachgedacht wird, ein Beweis, dass er viel höher in Achtung steht, als in der Zeit der Scholastik, so nähert sich doch, was über ihn gesagt wird, in so vielem den früheren Ansichten, dass es begreiflich ist, unter den jesuitischen Rechtslehrern auch solche zu finden, die sich um das Wiederbeleben der absterbenden Scholastik am meisten gemüht haben. Und doch kann es bei der Ansicht, dass der Papst die Länder verteile, nicht bleiben. Gerade wo mächtig in die Welthändel eingreifende Päpste die Tiara tragen, muss es dem Näherstehenden klar werden, dass ihre Erfolge nicht mit dem Schlüssel Petri erreicht wurden, sondern mit dem Schwerte und durch Bundesgenossen, d. h. dass sie den Geboten der Staatskunst gehorchen, nicht befehlen. Nahe aber musste man dem Getriebe der römischen Kurie stehen. Darum ist es begreiflich, dass in Italien zuerst der Versuch gemacht werden konnte, nicht, wie bisher, im Gehorsam gegen die Kirche, sondern in der Empörung gegen sie das Heil des Staates zu sehen, anstatt des über die Natur, und darum auch über die Nationalitäten hinausgehenden Christentums vielmehr das Prinzip der Nationalität zur entscheidenden Norm zu machen.

2. *Niccolo Machiavelli,* am 3. Mai 1469 in Florenz geboren, war schon in seinem 29. Jahr Sekretär der Regierung seiner Vaterstadt, was er auch nach der Vertreibung der Medici blieb. Diplomatische Reisen nach Frankreich und Deutschland entfernten ihn oft für längere Zeit von Florenz. Die Rückkehr der Medici im Jahre 1512 beraubte ihn seiner Stellen, brachte ihn auf die Folter und ins Gefängnis und endlich dahin, von allen Staatsgeschäften entfernt in kümmerlichen Verhältnissen auf dem Lande zu leben. Hier entstanden seine Discorsi über den *Livius* und seine Denkschrift del Principe, letztere in der offen ausgesprochenen Absicht, sich mit den Medici zu versöhnen. Erst nach dem Tode *Lorenzos von Medici* (1519) hat er sich wieder längere Zeit in Florenz aufgehalten; im Verkehr mit dem Kreise, der sich damals in den Gärten Rucellai versammelte, wurden die Discorsi geendigt, sein Buch über die Kriegskunst sowie sein für *Leo X.* bestimmtes Mémoire über die Reformen der Florentinischen Verfassung geschrieben. Das einzige, was er von den Mediceern erreichte, war, dass die Verschwörung der Alamanni nicht auch an ihm gestraft wurde, und dass der Kardinal *Julius* ihm den Auftrag gab, die Florentinische Geschichte (Flor. 1531, 32) zu schreiben, später (als Papst *Clemens VII.*), seine Vaterstadt zu befestigen. Als infolge der Einnahme Roms durch die kaiserlichen Truppen das Volk die Medici abermals vertrieb, musste *Machiavelli* für den mit ihnen gemachten Frieden büssen. Jede Wirksamkeit im Staat ward ihm genommen, und er starb missvergnügt am 22. Juni 1527. Von den Gesamtausgaben seiner Werke ist die in Quarto vom Jahre 1550 (ohne Druckort) die erste, die beste die von *Passarini* und *Fanfani,* Florenz 1813.

3. Man hat es ein unauflösliches Rätsel genannt, dass während *Machiavellis* Discorsi überall, namentlich in seiner Beurteilung *Cäsars* den für die Republik begeisterten Mann verraten, er doch in derselben Zeit, wo jene, seinen Principe schreiben und darin die Mittel angeben konnte, wie mit oder ohne Beachtung republikanischer Formen eine Gewaltherrschaft gegründet und behauptet werden könne. Des Rätsels Lösung ist, dass ein einziger Wunsch ihn beseelt: Italien als einen Einheitsstaat gleich Frankreich oder Spanien, wenn das unmöglich, wenigstens als eng verbundene Konföderation zu sehen, dass er als die Aufgabe des Politikers ansieht, die Erfüllung seiner Wünsche nicht zu träumen, sondern als erreichbar darzustellen, und dass der zum Diplomaten geborene und erzogene Mann den Mut hatte sich selbst und aller Welt zu gestehen, was bis jetzt die Diplomaten aller Zeiten nur in ihrem Handeln verraten haben, dass der Erfolg die Mittel heilige. Obgleich von den fünf Staaten, die damals in Italien in Rechnung kamen, *Machiavelli* Venedig am meisten bewundert, so kann doch der

Florentiner den Wunsch nicht aufgeben, dass von der eigenen Stadt die Einigung Italiens ausgehe. Florenz zuerst in sich stark, dann zum Haupt Italiens zu machen, das ist, wonach er strebt. Wäre nun das italienische Volk so gesund, wie es das römische nach Vertreibung der Könige und vor *Cäsar* war, oder zeigte es so viel Gewissenhaftigkeit wie das deutsche, an welchem *Machiavelli* u. a. bewundert (Discors. I, c. 55), dass in seinen freien Städten die unkontrollierte Selbstbesteuerung auf Bürgereid möglich sei, so wäre ein einziges Italien als Republik möglich. Jetzt ist dies eine Unmöglichkeit; denn unter allen Völkern sind die romanischen, unter diesen aber ist das italienische am meisten verdorben. Als einzige Hoffnung bleibt daher, dass in Florenz ein Mann *(Lorenzo von Medici)* sich der absoluten Selbstherrschaft bemächtige. Durch welche Mittel dies geschehen kann, das ist in dem Principe auseinandergesetzt, und dabei oft *Cesare Borgia* wegen der Rücksichtslosigkeit im Verfolgen seiner Zwecke zum Muster genommen. Ist erst Florenz zu einer Militärmonarchie geworden, wobei sich's empfiehlt, republikanische Formen, z. B. das so leicht zu lenkende allgemeine Stimmrecht beizubehalten, so sind die Mittel zur allmählichen Annäherung an den letzten Zweck gegeben. Ausbildung der Militärmacht ist dabei die Hauptsache, und sind dabei besonders die alten Römer zu Mustern zu nehmen. Es handelt sich nämlich darum, an die Stelle des Söldnerheers ein Volksheer zu setzen, andererseits aber den Bürger dahin zu bringen, dass wenn er ausgedient hat, er eben nur ein ruhiger Bürger sei. Die Verpflichtung aller, für einige Jahre als Soldat zu dienen, scheint das beste Mittel zu sein. Dass bei der Verdorbenheit aller das Werk nicht mit reinen Händen ausgeführt werden kann, gesteht *Machiavelli* ein. Der Schein des Guten ist bei dem Staatsmann mehr als das Gutsein selbst. Nur vor den Verbrechen hat sich der Gewalthaber unbedingt zu hüten, welche, wie die Erfahrung lehrt, überall die Gemüter erbittern: vor Eingriffen in das Privateigentum und die Familienehre. Hütet er sich vor diesen, vergisst er nie, dass alle Menschen schlecht, die allermeisten dabei auch noch dumm sind, und handelt demgemäss, so wird er sich erhalten, sonst nicht. Die Geschichten Roms, Florenz', Venedigs werden vor allem angezogen, um die Wichtigkeit dieser Weisungen zu belegen.

4. Wie *Machiavelli* alles entschuldigt, was dem von ihm gewünschten Ziele näher führt, so muss er natürlich alles verwerfen, was seine Erreichung verhindert. Darum vor allem die römisch-katholische Kirche, dieses eigentliche Hindernis der Einheit Italiens (Disc. I, c. 12). Die beiden einzigen Weisen, in denen die Kirche diese Einheit nicht hindern würde, wären: Entweder die weltliche Herrschaft des Papstes erstreckt sich über ganz Italien, oder sie hört ganz auf. Das letzte

Mittel führt, wie das Beispiel *Dantes* zeigt, zu einem ausländischen Schutzherrn. Das erstere (welches im Gegensatz zu *Dante* und *Machiavelli* später *Campanella* vorschlägt) erscheint dem *Machiavelli* als platter Unsinn: so verharrt er also in der ganz negativen Stellung gegen die Kirche. Fort mit ihr! Seine Politik ist ganz antikirchlich. Darum bestreitet er, dass der Staat die Anstalt sei, welche die Sicherheit giebt, den Zweck der Kirche, die Seligkeit, ungestört anzustreben; ihm ist der Staat Selbstzweck, sich zu erhalten und zu vergrössern ist seine alleinige Aufgabe. Was die Handlungsweise des *Machiavelli* zeigt, behauptet auch seine Theorie: Wirksamkeit im Staat ist die höchste Aufgabe des Menschen. Daher auf der einen Seite seine Begeisterung für den antiken Staat und seine Annäherung andererseits an den modernen Staatsbegriff. Ist er doch eigentlich der erste gewesen, bei dem *il stato* nicht, wie bisher, den Zustand eines bestimmten Volks, sondern das Abstraktum Staat bezeichnet. Ganz wie *Giordano Bruno* durch seine feindselige Stellung zur römisch-katholischen Kirche dazu kam, zwar nicht der Religion, wohl aber der christlichen den Rücken zuzukehren, ganz so *Machiavelli*. Irreligiös ist seine Staatslehre nicht; man braucht nur das 11. Kapitel im ersten Buch seiner Discorsi zu lesen, seine Vergleichung der Verdienste des *Romulus* und *Numa*, um zu sehen, dass es ihm Ernst ist, wenn er so oft die Religion das Fundament der Staaten nennt. Aber er spricht es ohne Scheu aus (Disc. II, 2), dass die Religion der Römer dem Staatsleben förderlicher war als die christliche, weil jene Mannhaftigkeit und Liebe zum Vaterlande, diese Ergebung und Sehnsucht nach dem Jenseits lehrt. Doch möge das ursprüngliche Christentum besser gewesen sein als das gegenwärtige, bei dem es so weit gekommen sei, dass je näher eine Gegend dem Sitze des Papstes liege, um so weniger Religion in ihr zu finden sei. Als römisch-katholisches ist ihm das Christentum der Gegensatz zur wahren Religion, ein anderes aber kennt er nicht. Ist nun aber das Christentum der eigentliche Träger aller ideellen Interessen, so bringt seine widerkirchliche und antichristliche Tendenz den *Machiavelli* dazu, auf alles Ideale in seiner Politik zu verzichten. Er giebt eine Theorie des Staates, die ausser Erhaltung und Vergrösserung der materiellen Macht, worin das Wohl des Staates besteht, nichts Höheres kennt. Ja selbst die Liebe zur Freiheit gründet sich nach ihm darauf, dass dieselbe mehr Macht und Reichtum giebt (Disc. II, 2).

§ 254.

c. Die kirchlich indifferenten Politiker.

Bodin. Gentilis. Grotius.

1. Über das unfreie Unterordnen des Staates unter die Zwecke der Kirche durch die Theologen, über den nicht minder unfreien Hass des Staatsmannes gegen die Kirche gehen die hinaus, welche in ihren politischen und rechtsphilosophischen Untersuchungen die Rechte der Kirche gar nicht antasten, aber sie dahin gestellt sein lassen und nur fordern, dass der Staat nicht in seinem Thun gehindert werde. In dem Bilde eines Idealstaates wird dies von *Thomas Morus* (geb. 1480, hinger. 1535) dem feinsinnigen Kanzler *Heinrichs VIII.* ausgeführt, dessen „Utopie" (de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia, Lovan 1516), eine freie Umbildung der Platonischen Republik, neuerdings infolge der in ihr enthaltenen sozialistischen und von weitherziger religiöser Toleranz zeugenden Gedanken öfter, aber nirgends in vollerem historischen Zusammenhang besprochen worden ist. Noch sehr bescheiden sind in gleicher Hinsicht die Forderungen zweier Männer, die ihre Arbeiten gegenseitig mit Achtung erwähnen, und deren Übereinstimmung wohl noch grösser wäre, wenn nicht der eine durch Geburt und mit seinem ganzen Herzen dem katholischen Frankreich angehörte, der andere durch freie Wahl sich zu einem Gliede des englischen Staats und der englischen Landeskirche gemacht hätte. *Jean Bodin* und *Albericus Gentilis* zeigen und bahnen den Weg einem Dritten, dessen Ruhm den ihrigen soweit überragt, dass sie heut zu Tage höchstens als seine Vorläufer pflegen genannt zu werden. Dieser nicht immer dankbare Erbe beider, *Hugo Grotius*, den eine bedeutende Stellung in einer Republik, dann die eines von einem der grössten Staatsmänner an den grössten seiner Zeit geschickten Gesandten zu vielseitiger, seine Stellung innerhalb der eigenen Konfession zu einer freisinnigen Ansicht des staatlichen Lebens bringen konnte, macht einen Fortschritt, der es wenn auch nicht rechtfertigt, so doch erklärt, dass er als der Vater des Naturrechts bezeichnet wird.

2. *Jean Bodin*, 1530 in Angers geboren, 1596 oder 1597 gestorben, nachdem er zuerst als Lehrer des Rechts in Toulouse, dann als Advokat in Paris, endlich als königlicher Beamter in Laon gelebt hatte, kommt hier besonders in Betracht durch seine 1577 veröffentlichten Six livres de la république, die er im J. 1586 in lateinischer Bearbeitung herausgab (weil die in England herausgekommene Übersetzung zu fehlerhaft war), und die er im J. 1581 in einer anonym herausgegebenen Schrift verteidigt hat. Erst in neuerer Zeit ist sein

Colloquium heptaplomeres vollständig herausgegeben (von *Noack* 1857), in dem eine Disputation unter sieben Religionsparteien zur Toleranz mahnen soll. Gleich im Beginn seines Werkes erklärt sich *Bodin* sehr entschieden gegen alle utopistischen Darstellungen des Staates und fordert das stete Zurückgehen auf die Geschichte. Er selbst kommt dieser Forderung so nach, dass er jede Behauptung durch historische Citate unterstützt, die dem Verfasser der 1566 in Paris erschienenen, von *Montaigne* gelobten Methodus ad facilem historiarum cognitionem sehr geläufig waren. Vor allem die Geschichte Roms, aber auch die Frankreichs, der Schweiz und Venedigs dient ihm dabei. Mit demselben Nachdruck jedoch fordert er, dass der Rechtsbegriff festgehalten, namentlich aber, dass exakte Definitionen aufgestellt werden. Er will damit ebenso wohl gegen die Verteidigung des Hergebrachten als solchen, wie gegen das unklare Räsonnement die Rechts- und Staatslehre sicher stellen. Seine Definition vom Staat bestimmt diesen als eine durch Autorität und Vernunft geregelte Gemeinschaft von Familien. (So im ersten Buch, p. 1—173 der lateinischen Bearbeitung). Als erster Bestandteil des Staates wird die Familie betrachtet. Der Familienvater, der als solcher unbedingter Herr ist, verliert im Zusammentreffen mit anderen durch die sich hier zeigende unterdrückende Gewalt einen Teil seiner Freiheit, und wird dadurch zum Bürger, d. h. einem unterworfenen Freien. Als Hauptmangel der bisherigen Staatslehren wird getadelt, dass der Begriff der Majestät, d. h. der dauernden, durch Gesetze nicht gebundenen Macht nirgends richtig bestimmt noch gehörig betont worden sei. In der Monarchie kommt die Majestät dem Fürsten zu, dessen Macht darum absolut ist. Umgekehrt, da die Macht des Kaisers beschränkt, so ist er kein Monarch, und das Deutsche Reich ist eine Aristokratie. Alle Majestätsrechte, deren Untersuchung natürlich die wichtigste ist, werden auf das eine Recht reduziert, allein Gesetze zu geben und von keinem empfangen zu dürfen, aus dem sich die übrigen, wie Begnadigungsrecht u. s. w. von selbst ergeben. Daher *Althusius'* vielfache Polemik gegen ihn. Dabei wird stets die Unteilbarkeit der Majestätsrechte ausdrücklich behauptet. Im zweiten Buche (p. 174—236) wird durchgeführt, dass je nachdem die Majestät bei einem, vielen oder allen, der Staat Monarchie, Aristokratie oder Demokratie ist. Durch das ganze Buch geht Polemik gegen *Aristoteles* hindurch, dem namentlich zum Vorwurf gemacht wird, dass er ausser jenen dreien noch gemischte Verfassungen als gesunde anführe, wozu ihn wie viele andere die Verwechslung zwischen *status* und *gubernandi ratio* gebracht habe; bei monarchischer Verfassung kann republikanisch regiert werden; nicht dies macht den Unterschied zwischen König und Tyrannen, dass jener

weniger selbständig wäre, sondern dass er sich dem Gesetz der Natur und Gottes unterwirft, der Tyrann nicht. — Das dritte Buch (p. 237 bis 365) betrachtet die verschiedenen Ämter im Staat, und zwar zuerst den (nur beratenden) Senat, dann die vorübergehend mit einer Kommission betrauten, endlich die permanenten Regierungsbeamten. Wiederholt wird diesen das Recht abgesprochen, die Rechtmässigkeit der Gesetze zu prüfen; Vorstellungen zu machen ist ihnen erlaubt. Nur bei ganz unzweifelhaftem Widerspruch gegen Gottes Gebot kann man dem vom Herrscher Befohlenen ungehorsam sein; *Bodin* warnt aber davor, subjektive Ansicht für Überzeugung zu halten. Stände, Vereine und Korporationen sind für den Staat notwendig, obgleich sie, namentlich wo heimliche Zusammenkünfte erlaubt, gefährlich werden können. Die Rangordnung der Stände führt *Bodin* auf die Sklaverei, deren Verschwinden er für wünschenswert hält, ohne sie selbst für absolut unvernünftig zu erklären. Im vierten Buche (p. 365—490) werden die Umwandlungen der Staatsform und ihr Untergang betrachtet. Diesen verzögert am sichersten Vorsicht und Langsamkeit bei Veränderung der Gesetze. Die Beantwortung der Fragen, ob lebenslängliche, ob jährlich wechselnde oder ob auf Widerruf übertragene Staatsämter vorzuziehen, ob der Monarch überall persönlich hervortreten, wie er und wie Private sich bei Parteiungen zu benehmen haben, zeigen überall den durch Erfahrungen gewitzigten Praktiker, der je weniger er hofft, dass überall die Tugend auf dem Throne sitzt, um so mehr nach Mitteln sucht, welche diesen unter allen Bedingungen sicher stellen. Interessant sind die Äusserungen über religiöse Sekten. Es ist ein entschiedener Irrtum, dass der Staat ohne Religion bestehen könne, den Atheismus darf er daher nicht dulden, ebenso wenig die Zauberei, welche völlige Gottlosigkeit ist, und gegen die *Bodin* theoretisch (Démonomanie des sorciers, Paris 1578) und praktisch sich sehr streng erwiesen hat. Anders ist es mit der Verschiedenheit der Religionen; hier soll der Staat um so weniger exklusiv sein, als er aus ihr Vorteil ziehen kann. Wünschenswert ist, dass nicht nur zwei Konfessionen den Staat spalten, sondern dass eine grössere Zahl möglich mache, sie gegenseitig in Schach zu halten. Das fünfte Buch (p. 491—620) betrachtet, was bisher alle vernachlässigt haben sollen, die natürlichen Unterschiede der Völker, aus denen sich notwendig Verschiedenheit der Staatsformen und Gesetze ergeben. Nicht nur dass es ein Naturgesetz, dass die südlichen Völker der Religion, die nördlichen der Gewalt, die mittleren der Klugheit und Gerechtigkeit die höchste Stelle einräumen, sondern innerhalb desselben Klimas ist es ein Naturgesetz, dass die Bergvölker die Freiheit mehr lieben u. s. w. Diesen Unterschied muss man auch bei der Frage berück-

sichtigen, ob ein Staat stets militärisch gerüstet sein müsse. Was hinsichtlich einer Republik richtig, kann falsch sein für eine Monarchie; was für ein kleines Bergland notwendig, für ein grosses ebenes Land unnütz. Betrachtungen über Verträge und ihre Garantie schliessen das Buch. — Das sechste Buch (p. 621—779) beginnt mit volkswirtschaftlichen Untersuchungen, wobei, wie schon früher in einer eigenen Schrift (Discours sur le rehaussement et la diminution de la monnaie), *Bodin* seine gründliche Bekanntschaft mit dem Münzwesen beweist. Dann wird zu einer Vergleichung der Staatsformen übergegangen, und die Erbmonarchie als die beste bestimmt, selbst was die Ausartung betrifft; denn die Tyrannei eines Mannes sei weit der der Masse vorzuziehen. Das Schlusskapitel preist den monarchischen Staat als die Erscheinung der wahren Gerechtigkeit, deren mathematische Formel über den einseitigen Formen der arithmetischen und geometrischen Verhältnisse hinaus liege, und die er als das harmonische Verhältnis bezeichnet. Er wirft dem *Plato* und *Aristoteles* vor, sie hätten seine Bedeutung nicht, darum aber auch nicht erkannt, wie hoch über der Aristokratie die Monarchie stehe, dieses schönste Abbild des harmonischen, von Einem beherrschten Alls.

3. *Albericus Gentilis (Alberigo Gentile)*, 1551 in San Genesio in der Mark Ancona geboren, verliess vielleicht aus religiösen Gründen sein Vaterland und kam nach England, wo er als Regius Professor an der Universität Oxford 1611 gestorben ist. Seine erste Schrift mag wohl die de legationibus gewesen sein, von der er im J. 1600 sagt, sie sei vor langen Jahren geschrieben. (*v. Kaltenborn* führt eine Ausgabe von 1585 an; ich kenne nur die Hanoviae 1594. Auch von seiner wichtigsten Schrift, de jure belli libri tres, kenne ich die bei *v. Kaltenborn* citierte von 1588 nicht, sondern die Hanauer von 1612. Obgleich *Gentilis* in seiner Schrift de nuptiis, Hanoviae 1601, jene Hauptschrift citiert, steht doch auf dem Titel der Ausgabe von 1612: nunc primum editi. Ausserdem führt er als eigene Schriften an: de maleficiis, disputatio ad prim. lib. Machab., de armis Romanis, de legitimis temporibus, de condicionibus, die ich alle nicht zu Gesicht bekommen habe. Dagegen kenne ich drei Abhandlungen, die im J. 1669 in Helmstädt wieder abgedruckt worden sind: de potestate regis absoluta, de unione regnorum Britanniae und de vi civium in regem semper injusta). Nachdrücklich unterscheidet *Gentilis* zwischen dem Rechtskundigen und dem, der die Rechtswissenschaft betreibt (de nupt. I), und tadelt darum die, welche was Recht ist nur aus der Geschichte, und dem herrschenden Brauch abstrahieren wollen, anstatt es aus höheren Prinzipien abzuleiten. Wie gegen die einseitigen Routiniers und Praktiker, ebenso erklärt er sich gegen die Kanonisten und Theologen,

welche nicht gehörig sondern, was zum menschlichen und was zum göttlichen Recht gehört. Darum ist auch bei ihm nicht mehr, wie bei *Melanchthon* oder auch noch *Winkler,* davon die Rede, dass der Dekalog einen Inbegriff des Naturrechts enthalte, sondern hier wird geschieden: die erste Gesetz-Tafel (d. h. nach reformierter, nicht nach lutherischer Abteilung die ersten fünf Gebote) ist der Theologie zu überlassen; dagegen unterliegt die tabula secunda, deren Zusammenfassung in dem *Non concupisces* enthalten ist, der rechtswissenschaftlichen Untersuchung viel mehr als der theologischen. Einzelne Punkte giebt es indess, wo die Rechtswissenschaft auch über Kirchliches entscheidet, z. B. über Verbrechen der Geistlichkeit, in einigen Ehesachen u. s. w. Im Ganzen aber wird man sich hier der Landeskirche zu unterwerfen haben (de nupt. I, 88). Ihre eigentümlichen Lehren hat die Rechtswissenschaft weder aus der Geschichte noch aus der kirchlichen Autorität zu schöpfen, sondern aus dem natürlichen Rechte. Dieses gründet sich zum Teil auf allgemeine, über die Menschenwelt hinausgehende Naturgesetze, wie z. B. das Okkupationsrecht auf das Herrenlose nur eine Folge davon ist, dass die Natur kein Leeres duldet (de jur. belli, p. 131). Vorzüglich aber sind die Bestimmungen des Naturrechts aus der Natur des Menschen zu schöpfen. Diese nun fordert nicht den Streit unter den Individuen (ebend. p. 87), sondern vielmehr sind wir alle Glieder eines grossen Körpers, und darum auf die Gemeinschaft hingewiesen (p. 107). Nur in der Gemeinschaft aber giebt es Rechte, wie ja auch das *jus divinum* oder die *religio* lediglich die Gemeinschaft mit Gott betrifft. Da es unter Menschen und Tieren keine wahre Gemeinschaft giebt, so auch Rechte nur unter Menschen (p. 101); daher ist die römische Unterscheidung zwischen *jus naturae* und *gentium* unhaltbar. Aus der Bestimmung zur Gemeinschaft folgt, dass der eigentlich sittliche Zustand der Friede ist, der Krieg aber nur erlaubt als Abwehr oder Verhinderung der Friedenstörung (p. 13). So ist auch die Sklaverei, die eigentlich gegen die Natur ist, hinsichtlich derer, die gegen die Natur handeln, kein Unrecht (p. 43). Die öffentliche Verletzung des natürlichen Rechts durch die Kannibalen berechtigt jedes Volk, mit ihnen Krieg anzufangen (p. 191). Ebenso gegen solchen Götzendienst, der Menschenopfer fordert; sonst aber sollen Religionskriege nicht geführt werden, und die von *Bodin* geforderte Toleranz des Staates ist das richtigste Verhalten (p. 71). Nur mit erklärten Atheisten ist es eine andere Sache: die sind den Tieren gleich zu achten (p. 203). Wie schon der Anfang des Krieges nicht allem Rechte ein Ende macht, so bestehen auch während des Krieges noch Rechte, ja bilden sich neue; ein Krieg ohne Ankündigung, mit unehrlichen Waffen u. s. w. ist gegen das *jus gentium* und das *jus naturae.* Als

eine Verletzung desselben ist auch der Versuch anzusehen, das Meer zu verschliessen, das nach natürlichem Rechte allen offen steht (p. 209, 228, 148).

4. *Hugo de Groot* (bekannter unter dem lateinischen Namen *Grotius*), geboren zu Delft am 10. April 1583, als Jurist und Theolog gleich berühmt, schrieb, während er Generalfiscal in Rotterdam war, sein Mare liberum (Lugd. Bat. 1609), in dem er aus dem Natur- und Völkerrecht beweist, dass niemand das Recht habe, den Niederländern den Handel nach Ostindien zu verwehren. Als Ratspensionarius in Rotterdam mit *Oldenbarneveldt* eng verbunden, verlor er 1619 sein Amt und lebte von da an meist in Paris, zuerst als Privatmann, später, durch *Oxenstierna* zum schwedischen Gesandten ernannt, als solcher. Vor dieser Ernennung, im J. 1625, wurde mit einer Dedikation an *Ludwig XIII.* sein berühmtes Werk, de jure belli et pacis libri tres, veröffentlicht. Auch die Abfassung seiner theologischen Werke, der Annotationes in V. T., in N. T., sowie seine apologetische Schrift de veritate religionis christianae fällt in die Zeit seines Pariser Aufenthalts. Am 28. August 1645 ist er auf einer Reise in Rostock gestorben. Sein Hauptwerk ist später oft gedruckt. Der hier folgenden Darstellung liegt die Ausgabe Amstelod. apud Janssenio-Waesbergios (1712) zu Grunde.

5. In den Prolegomenen, welche auch eine kritische Übersicht der bisherigen Leistungen für Rechtswissenschaft enthalten, rühmt *Grotius* den *Gentilis* (p. 38) und *Bodin* (p. 55), citiert aber im weiteren Fortgange nur den letzteren, obgleich er gerade dem ersteren mehr entlehnt haben möchte. Was er an ihnen sowie an allen bisherigen Rechtslehrern tadelt ist, dass keiner das Recht, welches die Völker unter einander verbindet und in der Natur des Menschen gegründet sei (p. 1), gehörig betrachtet, geschweige denn wissenschaftlich dargestellt habe (p. 30). Diesen edelsten Teil der Rechtswissenschaft (p. 32) wolle er hier so bearbeiten, dass er ihn auf gewisse Prinzipien zurückzuführen versuche, die niemand, ohne sich Gewalt anzuthun, bezweifeln kann (p. 39), dass er ferner genaue Definitionen aufstelle und streng logisch einteile. Namentlich das letztere sei nötig, um den gewöhnlichen Fehler des Vermischens ganz verschiedener Dinge zu vermeiden. Es handelt sich erstlich darum, dass man nicht, wie *Bodin*, die Wissenschaft vom Recht mit der Politik, der nur auf den Nutzen gehenden Staatskunst verwechsle (p. 57), ferner dass man nicht, was natürliches und darum notwendiges Recht ist, mit dem verwechsele, was nur bei einzigen Volke Recht ist, oder auch, worüber die Völker willkürlich übereingekommen sind (p. 40, 41). Zu diesem Zweck muss vor allem nach der eigentlichen Quelle alles Rechts gesucht werden.

Wie alles, so hat natürlich auch das Recht seinen ersten Grund im Willen Gottes, und ist in sofern jedes Recht *divinum* und *voluntarium*. Indess ist doch ein Unterschied zu machen zwischen dem, was Gott direkt als seinen Willen in der Bibel ausspricht, und dem, was eine Folge ist der (von Gott gewollten) menschlichen Natur. Von dem, was Gott in der ersten Weise will, kann man sagen: weil er es will, deswegen ist es gut; von dem aber, was Gott in der zweiten Weise, mittelbar, will: weil es gut ist, deshalb wollte er es (Lib. I, 1, 15). Damit hängt zusammen, dass Gott das erstere ändern kann, das zweite aber ebenso wenig, als dass zwei mal zwei vier ist (ebend. 20). Dem letzteren muss man deswegen eine Geltung beilegen unabhängig von Gott, so dass es giltig wäre, auch wenn kein Gott existierte (Prol. p. 71). Der grösseren Bestimmtheit halber soll unter *jus divinum* nur verstanden werden der Inbegriff dessen, was Recht war oder noch ist, weil Gott es, jenes im Alten, dieses im Neuen Testamente ausdrücklich vorgeschrieben hat, und diesem soll entgegengesetzt werden das menschliche Recht *(jus humanum)*, mit dem allein die gegenwärtige Untersuchung zu thun hat. Etwaige Anführungen aus der Bibel können nie beweisen, dass etwas natürliches Recht, wohl aber, dass es nicht gegen das natürliche Recht ist, da die beiden Willen Gottes sich nicht widersprechen können (I, 1, 17). Was nun das menschliche Recht betrifft, so ist dieses nach seinen verschiedenen Subjekten Personenrecht oder Völkerrecht (so dass also unter *jus gentium* von *Grotius* nur das internationale Recht verstanden wird). Bei beiden ist aber wieder der Unterschied zu machen, dass die Quelle des Rechts entweder die Natur der Menschen und Völker ist oder ihr Belieben, so dass also viererlei unterschieden werden muss: *jus naturae* und *jus civile; jus gentium naturale (internum, necessarium)* und *jus gentium voluntarium*, welches letztere also das *jus civile populorum* wäre (Prol. p. 40, 41; III, 2, 7). Durch Vernachlässigung dieser Unterschiede, die zu tadeln *Grotius* nicht müde wird, sei es gekommen, dass die rein positiven Bestimmungen des römischen Rechtes für natürliche Rechte, blosse Gebräuche unter den gebildeten Völkern für Regeln des Völkerrechts gehalten seien. Auch sei es dadurch gekommen, dass man die Rücksicht auf den Nutzen, die allerdings die Quelle des *jus voluntarium* sei, zum Prinzip des Naturrechts gemacht habe (Prol. p. 16). Wie das *jus divinum* sich zum *jus humanum* verhält, gerade so das *jus civile* und *jus gentium voluntarium* zu dem natürlichen (Einzel- und Völker-) Rechte: sie enthalten nähere Bestimmungen zu dem letzteren, also mehr als es, und sind strenger als dasselbe. Darum kann, wie die Berücksichtigung des göttlichen Rechtes wenigstens ein negatives Korrektiv wurde für die Betrachtung des menschlichen, ganz ebenso die Berücksichtigung des

jus voluntarium fruchtbar werden für das *jus naturae*. Namentlich gilt dies vom Völkerrecht; wo sich bei allen, wenigstens bei den edleren Völkern gewisse völkerrechtliche Bestimmungen finden, da kann man ziemlich sicher sein, dass dieselben nicht gegen das natürliche Recht der Völker sind (p. 40).

6. Unter dem natürlichen Rechte ist also zu verstehen das Recht, das nicht beliebig von Gott oder Menschen festgestellt ist, sondern aus der Natur des Menschen notwendig folgt. Nur des Menschen; denn die bei den römischen Juristen rezipierte Definition des *jus naturae* ist zu weit (I, 1, 11; Prol. p. 8). Durch seine eigene, ihn vom Tier unterscheidende Natur aber ist der Mensch, der eben deshalb auch allein Sprachfähigkeit besitzt, auf die Gesellschaft gewiesen, d. h. auf die ruhige, vernunftmässig geordnete (darum von einer Herde zu unterscheidende) Gemeinschaft (Prol. p. 5). Alles nun, was mit einer solchen geordneten Gemeinschaft von Vernunftwesen streitet, ist unrecht *(injustum)*; was aber nicht unrecht ist, nennt man Recht *(jus)*. Dabei ist zu bemerken, dass dieses Wort gebraucht wird, sowohl um den moralischen Zustand der Person zu bezeichnen, als auch die gesetzlichen Bestimmungen, die jenen Zustand sicher stellen (I, 1, 3, 4, 9). Ob etwas dem natürlichen Rechte gemäss, kann *a priori* und *a posteriori* festgestellt werden. Jenes geschieht, wenn gezeigt wird, dass aus der auf die Gesellschaft gewiesenen Natur des Menschen die allgemeine Geltung des zu Prüfenden folgt, dieses dagegen, wenn aus der allgemeinen Geltung desselben darauf zurückgeschlossen wird, dass es in der Natur des Menschen liege. Die zweite Weise des Verfahrens ist zwar populärer, die erste aber wissenschaftlicher (ebend. p. 12).

7. Bei dieser Solidarität von Recht und Gesellschaft ist es natürlich, dass *Grotius*, wo er den Ursprung des Rechts erörtert (und mit dieser Aufgabe beschäftigt er sich am Anfange des ersten Buches), die Betrachtung dort beginnt, wo die Gesellschaft noch nicht zu Stande gekommen ist. Den Zustand des ganz isolierten Menschen nennt er im Anschluss an altkirchliche Vorstellungen, wie andere vor ihm, den Naturzustand. In diesem haben alle auf alles insofern ein gleiches Recht, als alles eigentlich nicht allen, sondern keinem gehört, ein Zustand, der wenn er einmal aufgehört hat, nur in den Fällen der äussersten Not und annäherungsweise im Kriege wiederkehrt. Diesem Zustande macht die Okkupation ein Ende, durch welche das Herrenlose in Besitz und Eigentum verwandelt wird, eine Verwandlung, der sich das nicht Okkupierbare, wie Luft und Meer, entzieht (II, 2, 6 ff.). Wird das so Angeeignete angetastet, so entsteht durch den gewaltsamen Widerstand Krieg, zu dem der Angegriffene berechtigt ist, sowohl um das Seinige zu behaupten, als um es wieder zu bekommen, endlich

auch um den Angreifer zu strafen. Dass einer wegen zugefügten Übels Übel erleide ist ein Naturgesetz, und darum darf im Naturzustande jeder den Angreifer nicht nur abwehren, sondern strafen. Dies ändert sich nun, wenn durch das freiwillige Zusammentreten von Menschen jene künstlichen Körper entstehen, in denen die Vereinigung gleichsam die Seele (II, 9, 3), und deren vollkommenste der Staat ist, in dem eben deswegen das Übergewicht des Ganzen über die Teile am grössten ist (II, 5, 23). Wenngleich eben weil es ein freiwilliges Übereinkommen, die Einzelnen nicht so unselbständig werden, wie die Glieder eines Leibes (II, 5, 8 und 6, 4), so erleiden doch im Staat die Rechte des Einzelnen eine sehr wesentliche Modifikation, indem jetzt der Staat die höchste Gewalt bekommt. Dies heisst nicht, dass das Volk, d. h. alle diese Macht haben; denn mit dem Begriff der Gesellschaft ist ebenso wohl Gleichheit als Ungleichheit vereinbar, und es ist sehr gut möglich, dass ein Volk den Entschluss fasst, sich einem Einzelnen als Haupt zu unterwerfen, der dann das Herrscherrecht *(imperium)* allein besitzt (I, 1, 3; 3, 7). In diesem Falle kann die höchste Gewalt temporär oder dauernd übertragen sein; die Diktatur und das Königtum unterscheiden sich daher nicht so, dass der König mehr Gewalt, sondern dass er mehr Würde *(majestas)* hat (I, 3, 11). Das Königtum selbst aber kann verschieden sein, je nachdem das *imperium* als reines Eigentum, das der Inhaber veräussern darf *(regnum patrimoniale)* erscheint, oder er (was jetzt meist der Fall) vielmehr nur Nutzniesser und Fideikommissar desselben ist; es kann ferner die Gewalt des Königs mehr oder minder beschränkt, sie kann ganz ungeteilt sein oder geteilt (I, 14, 16, 17). Welches dieser Verhältnisse stattfindet, und in wie weit demgemäss die Unterthanen dem Monarchen gegenüber berechtigt sind, hängt von dem ursprünglichen Subjektionsvertrag ab, der die Nachkommen bindet, weil das Volk, wenngleich jetzt aus anderen Individuen bestehend, doch (wie ein Wasserfall oder Strom) dasselbe geblieben ist, und man präsumieren muss, es wolle dasselbe wie damals, eine Vermutung, die übrigens durch die stillschweigende Einwilligung bestätigt wird (II, 7, 27). Ebenso wird man ganz neue Verhältnisse nur dann richtig beurteilen, wenn man sich fragt: wie würden wohl die, welche den Urvertrag abschlossen, in diesem Falle gewollt haben? Die Antwort darauf giebt an, was heute Recht ist. Gerade so gründet sich ja im Civilrecht die Intestaterbfolge des Sohnes auf die Vermutung, der Vater würde, hätte er testiert, den Sohn zum Erben eingesetzt haben (II, 10, 11). Diesem Prinzipe gemäss wird in der Erbmonarchie eigentlich nicht gesagt werden dürfen, dass das *imperium* übergeht, sondern dass es in der ursprünglich gewählten Familie geblieben ist (I, 3, 10). Stirbt die Familie aus, dann kehrt

das *imperium* zum Volk zurück, d. h. es tritt der Naturzustand vor dem Staatsvertrage ein (II, 9, 8).

8. Da der Staat gerade wie der Einzelne Rechtssubjekt ist, so ergeben sich eine Menge von Rechtsverhältnissen unter den einzelnen Staaten, welche eben das *jus gentium* bilden. Wie der Einzelne, so kann auch der Staat, wo sein Recht verletzt wird, in Krieg geraten; und so werden vier Arten von Kriegen unterschieden werden müssen: des Einzelnen gegen den Einzelnen, eines Staates gegen einen Staat, des Staates gegen den Einzelnen, und zwar gegen den eigenen oder gegen einen fremden Unterthan, endlich des Unterthans gegen den Staat. Die drei ersten können gerecht oder ungerecht, der letzte kann nie gerecht sein (I, 4, 1). Der Untersuchung, welche Fälle den einen oder anderen dieser Kriege rechtfertigen, wobei der leitende Gesichtspunkt immer der, dass der normale Zustand der Friede ist, dessen Störung den Krieg veranlasst, dessen Wiederherstellung er bezweckt, ist der bei weitem grössere Teil des Werks gewidmet, das eben darum seinen Namen erhielt. Eingeflochten aber wird die Betrachtung aller Rechtsverhältnisse. Ja noch mehr; indem dem *jus externum* sehr oft das *jus internum* entgegengestellt und diesem alles zugewiesen wird, was die Billigkeit, das Ehrgefühl, besonders aber das Gewissen betrifft, so ist auch die Moral von ihm zwar nicht ausführlich abgehandelt, aber gegen die Rechtslehre abgegrenzt. Wie gesagt aber, die Betrachtung des Krieges ist der Hauptgegenstand. Da der öffentliche (Staats-) Krieg dieselben Rechtstitel hat, wie der private (Einzel-) Krieg, so wird sehr ausführlich (II, 20) der Fall betrachtet, wo der Staat Gewalt übt, nicht um einen Angriff abzuwehren, sondern um den gemachten Angriff zu strafen. Was zunächst die Strafe des Einzelnen betrifft, so durfte im Naturzustande der Übelthäter sie von jedem erleiden. Im Staat verliert der Einzelne das Strafrecht, und es geht schicklicher Weise auf den über, der die Gewalt im Staate hat. Zweck der Strafe ist immer die Besserung, teils des Bestraften, teils der Übrigen (durch Abschreckung). Denjenigen, welche die Strafe als Vergeltung fassen wollen und sich dabei auf die göttlichen Strafgerichte berufen, erwidert *Grotius*, Gottes Berechtigung, auch den zu strafen, der sich nicht bessern wird oder sich gebessert hat, liege, wie das Heimsuchen an den Kindern, was der Mensch nicht dürfe, darin, dass er der Allmächtige sei, der nach Belieben mit uns schaltet und waltet. Menschen dürften nur, wie *Seneca* richtig sage, strafen *non quia peccatum est, sed ne peccetur*. Was dann das Verhältnis zu anderen Staaten betrifft, so wird die Frage aufgeworfen, ob ein Staat den anderen mit Krieg überziehen dürfe, bloss um ihn zu strafen? Nur offenbare Verletzung des göttlichen und natürlichen Rechts scheint ihm dazu ein

Recht zu geben. Daher dürfe der Staat erklärte Feinde der „wahren Religion, die allen Zeitaltern gemeinschaftlich", und als deren Inhalt er das Dasein Gottes und die Vergeltung für unser Thun angiebt, wenn sie seine Unterthanen sind, unterdrücken, wenn nicht, bekriegen. Wer aber dies auf alle ausdehnen wollte, die nicht Christen, der bedenke, wie viel ganz unwesentliche Lehren sich an das ursprüngliche Christentum angesetzt haben, die man niemand aufdrängen darf. Zum Schluss möge noch zur Übersicht bemerkt werden, dass des *Grotius* Werk im ersten Buch in vier Kapiteln den Ursprung des Rechts, den Begriff des Krieges, den Unterschied des privaten und öffentlichen Krieges, endlich das Verhältnis von Herrscher und Unterthanen erörtert; im zweiten Buche, dem ausführlichsten, in sechsundzwanzig Kapiteln die verschiedene Entstehungsart der Kriege, ausserdem aber auch das Eigentum, das Vertragsrecht, das Strafrecht betrachtet; endlich im dritten Buch in fünfundzwanzig Kapiteln untersucht, was während des Krieges nach natürlichem Rechte zu beobachten ist, wo er von Friedensschlüssen und Abkommen handelt und zu dem Resultate kommt, dass Treue und Redlichkeit die beste Politik sei.

§ 255.

So gross der Fortschritt auch ist, den *Bodin, Gentilis,* namentlich aber *Grotius* gemacht haben, wenn man sie z. B. mit den jesuitischen Staatsrechtslehrern vergleicht oder auch mit den kirchlich gesinnten Protestanten, so tritt doch bei ihnen eine eigentümliche Halbheit hervor, die den letzteren abgeht. *Gentilis,* dem das Loskommen vom Dekalog nur in soweit gelingt, als er die eine Tafel ignoriert und nur die zweite als Norm beibehält, zeigt diese Halbheit in der schlagendsten Weise. *Grotius* aber laboriert an ihr kaum minder, und gerät durch sie in höchst seltsame Widersprüche. Er hat sich vorgenommen, von dem geoffenbarten Worte Gottes, ja von Gott selbst ganz zu abstrahieren und den Menschen zu betrachten *in puris naturalibus,* wie der frühere Ausdruck lautete. Und dieser natürliche Mensch, wie er nichts vernimmt vom Worte Gottes, wird von ihm geschildert, wie er das göttliche Gebot christlicher Bruderliebe vernimmt; denn etwas anderes ist doch jenes Verlangen nach friedlicher und vernünftiger Gemeinschaft nicht. Von dem wirklichen Menschen giebt *Grotius* es zu, dass sein natürlicher Trieb ihn ganz wo anders hinführt; denn das ganze *jus voluntarium* geht ihm auf gar nichts anderes als auf Nutzen. Aber in jenem Zustande, welcher der Staatenbildung vorausgeht, da soll er seinen Nutzen vergessen und nur nach friedlicher Gemeinschaft getrachtet haben. Heisst dies etwas anderes als unter anderem Namen die biblische Lehre vom Paradies und Sündenfall einführen? Er will weiter in seinem

Naturrecht von aller Geschichte abstrahieren, den Menschen betrachten als wäre er nicht Kind eines bestimmten Volks, einer bestimmten Zeit, also in seiner vollständigen Vereinzelung; und doch kann er wieder nicht umhin, dort wo er die späteren Generationen durch den Urvertrag gebunden sein lässt, das Volk als ein Kontinuum (einen Strom) zu denken, in welchem den Einzelnen (Tropfen) durch das Ganze die Stelle angewiesen ist. Heisst dies etwas anderes als trotz aller Entstehung des Staates aus dem Belieben der Einzelnen ihn doch vor sie stellen? Es geht ihm wie bei der Intestaterbfolge, die er auf die Vermutung gründet, im Falle eines Testaments wäre dieses ausgefallen, wie es *aequissimum et honestissimum* war, wo er nicht bedenkt, dass er also ein *aequum et honestum* statuiert, das unabhängig ist von allem Testieren, und dass seine Behauptung, bei der Thronfolge gehe die Herrschaft eigentlich gar nicht über, sondern bleibe in der Familie, gerade so auf jeden ohne Testament vererbten Besitz anwendbar ist. Immer drängt sich bei *Grotius*, was er eben geleugnet hatte, wieder hervor; und die Behauptung, dass erst in der Gemeinschaft das Unrecht hervortreten kann, wird neutralisiert dadurch, dass der Mensch von Natur, also auch vor dem Urvertrage Rechte habe. Alle diese Halbheiten werden verschwinden, wenn in dem fingierten Zustande, der dem Staate vorausgeht, der Mensch genommen wird, wie er auch heute ist, weil die Natur des Menschen eine und dieselbe, d. h. so war, wie sie gegenwärtig ist, und wenn gezeigt wird, dass auch die gegenwärtigen, nur ihren Nutzen suchenden Menschen, wenn sie sich zuerst träfen, einen Staat bilden würden. Mit diesem Eliminieren einer paradiesischen Natur wird erst wirklich alle Theologie über Bord geworfen, damit aber auch jede Spur scholastischer Behandlung des Naturrechts verschwunden sein. Statt der wenigstens halbtheologischen tritt hier eine physikalische oder naturalistische Politik hervor, die, weil sie die Geschichte ganz ignoriert, den Staat völlig *a priori* konstruiert.

§ 256.

d. Die naturalistische Politik.

F. Tönnies, Anmerkungen über die Philos. des Hobbes, in der Vj. f. wiss. Philos. III—V, 1879—1881. *G. Cr. Robertson*, Hobbes (Philos. Classics., X), Edinb. and London 1886. *F. Tönnies*, Th. Hobb., in der Deutschen Rundschau XV, 1888. *Ders.*, Briefe des Th. H. an S. Sorbière, im Archiv f. G. d. Ph. III, 1890. *Ed. Larsen*, Th. Hobbes filosofi, Kjóbenhavn 1891. Eine Schrift von *Tönnies*, Th. Hobbes' Leben und Lehre, ist im Druck.

1. *Thomas Hobbes*, am 5. April 1588 in Malmesbury in Wiltshire geboren, früh reif, auf der Schule sehr gründlich unterrichtet, wurde in Oxford in die scholastische Philosophie eingeführt, und hat

von da her trotz seines Gegensatzes gegen die Scholastik gewisse nominalistische Grundsätze in sich aufgenommen, die unerschüttert geblieben sind. Im Jahre 1610 reiste er als Tutor eines Sohnes des *Lord Cavendish, Earl of Devonshire,* nach Frankreich und Italien, und machte dort Bekanntschaft mit den bedeutendsten Männern, die ihn der scholastischen Philosophie noch mehr entfremdeten. Nach seiner Rückkehr besonders mit den Alten beschäftigt, trat er (wohl erst nach dessen Sturz) mit Lord *Bacon* in Verbindung, dem er bei der Übersetzung seiner Werke ins Lateinische geholfen haben soll, von dem er jedoch keine tiefergehende wissenschaftliche Anregung empfangen hat. Es ist wohl nur ein Zufall, dass erst nach *Bacons* Tode, kurz vor einem neuen Aufenthalt in Paris (1628), *Hobbes* anfing, sich eingehender mit Mathematik zu beschäftigen, woran sich während eines dritten Besuches von Paris (1634), als Tutor eines anderen Sohnes der genannten Familie, bei der er nun zeitlebens blieb, eine genaue Freundschaft mit *Gassendi* und *Mersenne,* sowie Berührung mit *Descartes* schloss. Bei seiner Rückkehr bewog ihn die sich vorbereitende Revolution, seine Gedanken über den Staat 1640 in der Schrift The Elements of Law Natural and Politic niederzulegen, deren dreizehn erste Kapitel 10 Jahre später unter dem Titel On Human Nature, der Rest gleichzeitig unter dem Titel de corpore politico or the Elements of Law, Moral and Politic gedruckt wurden. Sie wurden ursprünglich nur einem kleinen Kreise mitgeteilt, und zeigen, dass seitdem er eigentlich gar keine Modifikation seiner Ansichten erfahren hat. Unzufrieden mit dem Gang der Dinge, ging er Ende 1640 wieder nach Paris, und liess in wenigen Exemplaren ohne Nennung seines Namens 1642 seine Schrift de cive drucken, die im J. 1647 erweitert bei *Elzevir* in Amsterdam erschien. Auf dieselbe folgte 1651 der Leviathan (1668 lateinisch, stark überarbeitet, verkürzt und im Inhalt abgeschwächt), nach dessen Herausgabe er, weil er den Hass der Katholiken fürchtete, nach England zurückging. Hier erschien 1654 die gegen *John Bramhall,* den Bischof von Londonderry (1593—1663; The Works, ed. *I. H. Parker,* Oxf. 1842, 4 voll.) gerichtete Abhandlung Of Liberty and Necessity; sodann de corpore 1655 und de homine 1658, zu denen die ältere Schrift de cive die Ergänzung bildet. Die erste Sammlung seiner Werke in lateinischer Sprache veranstaltete er selbst. Sie erschien bei *Blaeu* in Amsterdam 1668. Die acht darin enthaltenen Schriften wurden in einer Reihenfolge ohne erkennbares Prinzip gedruckt. Erst als sie gedruckt waren, sprach *Hobbes* den Wunsch aus, dass sie in drei Teilen erscheinen möchten, deren erster de corpore, de homine und de cive, der zweite die geometrischen und physikalischen Aufsätze, der dritte den Leviathan enthalten sollte. Da glücklicherweise jede der Schriften

ihre eigene Paginierung erhalten hatte, so konnte der Verleger den Wunsch durch eine Weisung an den Buchbinder erfüllen. Nachher verfasste *Hobbes* eine Selbstbiographie und eine Übersetzung des Homer, beide in lateinischen Versen. Kurz vor seinem Tode erschien in verstümmelten Ausgaben sein Behemoth, ein früher geschriebener Dialog über die englische Revolution; gegen seinen Willen, da *Karl II.* den Druck nicht gewünscht hatte. Er starb am 4. Dez. 1679. Zwei Jahre darauf erschien eine anonyme Biographie (Carolopoli apud Eleutherium Anglicum 1681), deren Verfasser nach einigen *Hobbes* selbst, nach anderen *Aubry* sein, und die *Ralph Bathurst*, nach anderen *Richard Blackbourn* übersetzt haben soll. Eine englische Gesamtausgabe erschien in London 1750 in Folio; in neuerer Zeit hat *Molesworth* eine solche veranstaltet (London 1839—45; 16 vols, wovon elf die englischen, fünf die lateinischen Werke enthalten). Die Element of Laws sowie den Behemoth hat *Tönnies*, London 1889, in sorgfältiger Textgestaltung herausgegeben.

2. Durch die Definition der Philosophie, nach welcher sie die durch blosse Vernunft teils aus den Ursachen vorwärts, teils aus den Wirkungen rückwärts erschlossenen Erkenntnisse enthält (de corp. c. 1), stellt er sich erstlich in Gegensatz zur Scholastik, die zu schelten er nicht müde wird (de corp. Schluss; Lev. c. 8). Denn da die Theologie nicht aus der Vernunft, sondern aus übernatürlicher Offenbarung stammt, so ist sie sogleich aus der Philosophie ausgeschlossen. Die Vermischung beider, des Glaubens und der Vernunft, ist eine Versündigung an beiden. Wer den Glauben mit der Vernunft prüft, gleicht dem Kranken, der anstatt die heilsame Pille zu verschlucken sie zerkaut und nun einen bitteren Geschmack gewinnt (de cive 17, 4; Lev. 32). Und wieder, wer gegen Physiker oder Politiker die Bibel citieren wollte, vergässe, dass sie nicht dazu gegeben ist, uns die Natur oder den irdischen Staat, sondern den Weg zu dem Reich, das nicht von dieser Welt ist, kennen zu lehren. Was mit diesem Zweck nicht zusammenhängt, hat Christus dahin gestellt sein lassen (Lev. 8, 45). Bis dahin ist nun *Hobbes* ganz mit Lord *Bacon* einverstanden, wie denn der Vergleich mit der Pille und der mit dem Spiel (s. oben § 249, 3) ganz auf eins herauskommt. Seine Definition der Philosophie aber lässt ihn zweitens dieselbe dem Empirismus entgegenstellen; zunächst dem Baconischen, da *Hobbes*, der Verehrer der Geometrie, mit ihres Verächters Anpreisen der Induktion nicht zufrieden ist, sondern ausdrücklich den der Induktion entgegengesetzten Weg der Philosophie ebenso vindiziert. Das ganze sechste Kapitel der Schrift de corpore behandelt den Unterschied der *methodus resolutiva* oder *analytica* und *compositiva* oder *synthetica*, und behauptet mit Nachdruck, dass beide

befolgt werden müssen. Dann aber setzt er die Philosophie überhaupt allem Empirismus entgegen. Er nimmt dazu vieles, was eigentlich im zweiten Teil seines Systems abgehandelt werden müsste, vorweg. Der allererste Ursprung alles Wissens liegt in der Einwirkung der Dinge auf unsere Sinnesorgane, die wie alle wirkenden Thätigkeiten nichts anderes sein können als Bewegungen. Die durch die Reaktion des Organs vermittelte Wirkung jenes Gegenstandes (nicht sein Bild; denn blau, wohlriechend u. s. w. hat nicht die geringste Ähnlichkeit mit den Bewegungen im Gegenstande) nennen wir Empfindung *(sensio)* oder auch Wahrnehmung *(conception)*, wobei nie vergessen werden darf, dass dieselbe nur in uns liegt, also *idea, phantasma, fancy*, kurz etwas ganz Subjektives ist (u. a. Human Nature c. 2; Lev. c. 1). Da alle Körper gegen Einwirkungen reagieren, so haben einigermaassen die Recht, die allen Dingen Empfindung beilegen. Da unter Objekt einer Empfindung nur die Ursache derselben zu verstehen ist, so darf man wohl sagen: ich sehe die Sonne, nicht aber: ich sehe das Licht; die Bewegung, die sich meiner Netzhaut mitteilt, wird nicht gesehen. Nach einem überall herrschenden Naturgesetz muss die Affektion des Sinnesorgans, auch wenn die Einwirkung aufgehört hat, fortdauern; und dieses Nachtönen der Empfindung heisst Erinnerung, Gedächtnis oder Imagination. Es ist von dem Empfinden so untrennbar, dass es der die übrigen begleitende sechste Sinn genannt werden kann (Hum. Nat. c. 3), ja es ist das Empfinden selbst; denn *sentire se sensisse est memoria*, und ohne Gedächtnis wäre gar kein Empfinden möglich, da wer nur sähe und nur eines sähe, indem er das Sehen nicht vom (früheren) Hören, die gegenwärtige Farbe nicht von einer anderen (früher gesehenen) unterschiede, eigentlich gar nicht empfände (de corp. c. 25). Die Summe dessen, was in unserem Gedächtnis sich befindet, nennt man Erfahrung, die je grösser, um so mehr verbunden ist mit der Erwartung des bereits Erfahrenen, der Voraussicht oder Klugheit (u. a. Hum. Nat. c. 4), welche dem Tier nicht abzusprechen ist, das aber darum keine Wissenschaft oder Philosophie besitzt. Zu dieser ist ein Hauptschritt die Erfindung der Wörter, d. h. willkürlich erfundener Namen oder Zeichen, zunächst zur Erinnerung an Wahrgenommenes *(marks, notae)*, dann *(signs, signa)* zur Mitteilung (Hum. Nat. c. 5; de corp. c. 2). Da Wörter die Gegenstände bezeichnen wie sie in der Erinnerung liegen, so aber sie weniger deutlich vorgestellt werden als während sie angeschaut wurden, so werden sie zu Zeichen für viele ähnliche, und bekommen den Charakter der Allgemeinheit, den also die Dinge nie, die Wörter wohl haben (Hum. Nat. c. 5). Nennt man Verstehen *(understanding)* das Verbinden einer Vorstellung mit dem gehörten Wort, so kommt dies auch dem Tier zu, das z. B. einen

Befehl versteht (Lev. c. 2). Dagegen vermag nur der Mensch die Zeichen unter einander zu verbinden oder sie zu trennen, etwas was man, wenn es Zahlenzeichen sind, Rechnen, sonst aber Denken oder Vernunft *(reasoning)* nennt. Vernunft ist daher nur die Fähigkeit zu addieren und zu substrahieren, und Kinder, die noch nicht sprechen, haben keine (Lev. c. 2). Eine Wortverbindung, die Vereinbares zusammenstellt, d. h. das, was aus einem Worte folgt, von ihm bejaht, ist eine Wahrheit, ihr Gegenteil Unwahrheit oder eine Absurdität. Beide Prädikate haben nur einen Sinn für Wortverbindungen oder Sätze; den Dingen Wahrheit beilegen heisst Verschiedenes so konfundieren, wie die Scholastiker das Wesen eines Dinges mit seiner Definition (Lev. c. 4). Der Besitz wahrer Sätze ist Wissenschaft *(science)*, sehr vieler Weisheit *(sapientia)*. Die Wissenschaft hat es deshalb nur mit solchem zu thun, was aus den Namen der bezeichneten Dinge, und wieder mit dem, was aus den wahren (d. h. diese Folgerungen ziehenden) Sätzen folgt, immer also mit Folgerungen (Lev. c. 9). Darum giebt uns die Erfahrung Bericht über einzelne Fakta und schützt uns vor Irrthum; die Wissenschaft dagegen giebt uns, da Worte Allgemeines waren, allgemeine Wahrheiten und sichert vor dem Absurden. Da aber Wörter und Sätze das Werk des Menschen sind, so hat man ein wirkliches Wissen nur hinsichtlich dessen, was man selbst gemacht hat; und dies ist einer der Gründe, warum *Hobbes* unter dem entscheidenden Einfluss *Galileis* die Geometrie über alle Wissenschaften stellt, ja oft fast als die einzige ansieht (de hom. c. 10; de corp. c. 30).

3. Natürlich erscheint hier als erste Aufgabe die genaue Bestimmung der Bedeutung der Wörter. Verständlichkeit derselben ist das eigentliche Licht des Verstandes, und verständliche Definitionen sind der Anfang alles Räsonnements (Lev. c. 5). Der Inbegriff der Definitionen aller der Wörter, deren man sich in allen Wissenschaften bedient, bildet bei *Hobbes* die *philosophia prima*. Es ist darum eigentlich nicht richtig, wenn er dieselbe in seiner Schrift de corpore abhandelt (c. 7—14) und in der schematischen Übersicht aller Wissenschaften (Lev. c. 9) ausdrücklich der *natural philosophy* zuweist. Da ohne sie sogar die ganze Einteilung des Systems als rein zufällig erscheint, so hätte mehr, als dies jetzt geschieht, hervorgehoben werden müssen, dass die erste Philosophie die gemeinschaftliche Grundlage aller Wissenschaften ist. Die wichtigsten Kapitel sind hier die drei ersten (de corp. 7, 8, 9), welche von Raum und Zeit, Körper und Accidens, Ursache und Wirkung handeln. Ausser ihnen verdient besonders der Abschnitt über Quantität (c. 12) Beachtung. Denkt man sich, um das Universum aus Prinzipien zu entwickeln, für den Augenblick alles uns Gegenüberstehende weg, so bleibt doch die Erinnerung des uns Gegen-

über-gestanden-habens oder Ausser-uns-gewesen-seins; dieses Ausser-uns-sein nennen wir Raum, unter dem also ein *imaginarium* zu verstehen ist oder das blosse *phantasma rei existentis quatenus existentis*. Ganz ebenso hinterlässt die Erinnerung der früher wahrgenommenen Bewegungen in uns das *phantasma* der Bewegung, sofern sie Succession ist, d. h. die Zeit, von der *Hobbes* zugiebt, dass bereis *Aristoteles* sie so (subjektiv) gefasst habe. Eine Menge unnützer und nicht zu entscheidender Fragen, wie nach Unendlichkeit und Ewigkeit der Welt, meint er, seien nur entstanden, weil man Raum und Zeit als etwas an den Dingen Haftendes ansah. War einmal die Räumlichkeit als das bestimmt, ohne welches es keine Gegenständlichkeit giebt, so ist es kaum eine Folgerung zu nennen, wenn weiter gelehrt wird, dass alles Gegenständliche ein Räumliches oder ein Körper ist, dem wir, weil es unabhängig von uns ist, Subsistenz beilegen, und das wir, weil es dem Teile jenes (imaginären) Raumes, mit dem es koinzidiert, unterliegt, *suppositum* oder *subjectum* nennen. Die Grösse oder Ausdehnung eines Körpers, das, was man wohl seinen realen Raum genannt hat, bestimmt, welchen Teil des (imaginären) Raumes oder welchen Ort er einnimmt. Beide unterscheiden sich wie Wahrgenommenes und Erinnerungsbild desselben. Die Bewegung oder Ortsveränderung, vermöge deren der Körper nie an einem einzigen Ort sich befindet, denn dies wäre Ruhe, bringt ihn, wie die Grösse unter die Gewalt des Raumes, so unter die der Zeit. Es folgt dies, wie *Hobbes* selbst sagt, aus seiner Definition der Zeit. Auf die verschiedenen Bewegungen kommt nun alles hinaus, was wir Accidenzien der Dinge nennen, von welchen dasjenige, nach dem wir den Körper nennen, sein Wesen heisst. Nennt man, wie das zu geschehen pflegt, dieses Hauptaccidens Form, so wird das Substrat oder die Substanz den Namen der Materie bekommen, der also nur dasselbe besagt wie der Körper. Wird Körper gedacht und dabei von aller Grösse abstrahiert, so giebt dies den Gedanken der *materia prima*, dem zwar nichts Reales entspricht, der aber für das Denken unentbehrlich ist (c. 8). Es schliesst sich hieran die Reduktion der Begriffe Kraft und Ursache auf den des Bewegenden, der Äusserung und Wirkung auf den des Bewegten, wobei das grösste Gewicht darauf gelegt wird, dass nur Bewegtes und Berührendes bewegen kann, so dass der scholastische Begriff eines unbewegten Bewegenden und die Annahme einer Wirkung in die Ferne gleich widersinnig seien. Da nun alle Accidenzien oder Qualitäten der Dinge Wirkungen von ihnen auf unsere Sinne waren, so kann die wissenschaftliche Betrachtung ihres Wesens, d. h. ihrer Hauptaccidenzien nur ihre Bewegungen zum Gegenstand haben (c. 13), und die Philosophie hat es lediglich mit dem Körperlichen als dem allein Existierenden zu thun. Dem Einwand,

dass es doch Geister gebe, begegnet er damit, dass unkörperliche Substanzen viereckige Zirkel seien (u. a. Hum. Nat. c. 11); dem weiteren, dass doch Gott existiere, stellt er entgegen, dass Gott kein Objekt des Wissens und der Philosophie (u. a. Lev. c. 3), abgesehen davon, dass sehr fromme Männer Gott Körperlichkeit beigelegt haben (Answ. to Bish. Bramh., p. 430). Also Philosophie ist Körperlehre. Nun aber giebt es natürliche und künstliche Körper; und da unter den letzteren der Staat die höchste Stelle einnimmt, so zerfällt die Philosophie in *Natural* und *Civil Philosophy (Politics)*. Jene handelt *de corpore*, diese *de civitate* (Lev. c. 9, Table). Die Lehre vom Menschen, welcher höchstes Naturwesen und wieder erster Bestandteil und Urheber des Staates ist, wird bald (de corp. 1) dem zweiten, bald (Lev. 9, Table) dem ersten Teile zugewiesen, beides offenbar, weil *Hobbes* von der Vorstellung der Scholastiker nicht loskommt, dass die Einteilung dichotomisch sein müsse. Hätte er immer festgehalten, was er in seiner ersten Schrift erklärt, dass die Philosophie in drei Teilen *de corpore, de homine, de civitate* handle, so wäre es ihm nicht geschehen, dass in der Übersichtstafel aller Wissenschaften im neunten Kapitel des Leviathan die Bau- und Schiffahrtskunst zwischen die Astronomie und Meteorologie, und getrennt von dem zu stehen gekommen wäre, was die übrigen Artefacta des Menschen betrifft. Auf die *philosophia prima* folgen also die Physik, Anthropologie und Politik als die drei Teile, in welche die Philosophie zerfällt.

4. In der Physik beschäftigt er sich mit Vorliebe mit dem Teil, der mehr angewandte Mathematik ist. Neun Kapitel der Schrift de corpore (c. 15—24) betrachten die *rationes motuum et magnitudinum*, d. h. die Gesetze der geradlinigen und kreisförmigen Bewegung, der gleichförmigen und beschleunigten Geschwindigkeit, der Reflexion und Refraktion, wobei der Begriff des *punctum* (unendlich Kleinen) eine wichtige Rolle zu spielen hat. Den Ruhm, den er für diese Partie in Anspruch nimmt, alles streng bewiesen zu haben, ambiert er nicht für den Teil, den er selbst *Physica* nennt, wo er es mit dem Qualitativen zu thun hat, und welcher darauf ausgeht, die Phänomene der Natur durch angenommene Hypothesen zu erklären (c. 25—30). Er bekennt sich als dankbaren Schüler des *Copernicus* und *Keppler*, seit denen es erst eine Astronomie, *Galileis*, seit dem es erst eine allgemeine Physik, ganz besonders aber *Harveys*, seit dem es eine Wissenschaft vom Lebendigen gebe. Er erklärt am Schluss seiner Physik, jede seiner Hypothesen aufgeben zu wollen, freilich nicht gegen die Träume der Scholastiker von substanziellen Formen und verborgenen Qualitäten, sondern gegen einfachere als die seinigen, und die ebenso wenig wie diese gegen die Prinzipien der *philosophia prima* streiten. Diese Prin-

zipien fordern nun, dass das die Erde in Bewegung setzende Centrum unseres Planetensystems selbst als (in einem kleinen Kreis) bewegt gedacht werde, ferner dass die Bewegung der Planeten nicht durch Wirkung in die Ferne, sondern als durch den zwischen ihnen und der Sonne befindlichen, an sich ruhigen Äther vermittelt erklärt werde. Nimmt man dabei Rücksicht auf die Wasser- und Festlandhälfte der Erde, so lässt sich die von *Keppler* behauptete elliptische Bahn der Erde, und lassen sich die Nutationen der Erdaxe konstruieren. Ebenso wird man mit *Keppler* die anziehende Kraft der Sonne mit der des Magneten zusammenstellen können, ohne eine Wirkung in die Ferne anzunehmen, und wird zugleich erklären können, warum der Magnet sich stets nach Norden richtet. Man hat dabei nur festzuhalten, dass seine anziehende Kraft nur in der stetigen Bewegung seiner kleinsten Teilchen besteht, die sich, durch ein Medium natürlich, dem Eisen mitteilt, und deren Richtung der Erdaxe parallel ist. Nicht nur bei den empfindungslosen, sondern auch bei den sinnbegabten Wesen sind alle Erscheinungen nur verschieden komplizierte Bewegungen. *Harvey* hat bewiesen, dass das Leben im Blutumlauf, der Tod im Aufhören desselben besteht. Das Herz, das dabei als Druckwerk dient, wird selbst in Bewegung gesetzt durch gewisse mit der Luft eingeathmete Körperchen, welche der Organismus behält, so dass die ausgeatmete Luft nicht mehr diese belebende Wirkung zeigt (de hom. c. 1). Wie das Leben, so ist auch das Empfinden eine sehr komplizierte Bewegung. Das Sehen z. B., mit dem sich *Hobbes* nach dem Vorgange von *Descartes* u. a. am meisten beschäftigt, und dem er neun Kapitel (1—9) seiner Schrift de homine gewidmet hat, kommt so zu Stande, dass die Sonne oder auch die Flamme, d. h. der eigentümlich sich bewegende (brennende) Körper, den sie umgebenden ruhenden Äther in Bewegung setzt, und die Unruhe *(fermentatio),* in die er gerät, die Netzhaut, diese aber wieder vermöge der in den Nerven befindlichen feinen Materie *(spirits)* das Gehirn bewegt, von wo sich die Bewegung auf den eigentlichen Grund der Empfindung, weil von da die Reaktion ausgeht, d. i. auf das Herz fortpflanzt. Weil diese von Innen nach Aussen gehende Reaktion die Empfindung Blau u. s. w. hervorbringt, deswegen kann dieselbe auch ohne äussere Einwirkung, im Traum u. s. w., entstehen. Ganz Ähnliches wie vom Sehen lasse sich vom Hören, Tasten u. s. w. nachweisen. Alles dies gilt vom Tier nicht minder wie vom Menschen; daher werden in der Übersichtstafel der Wissenschaften die Optik und Musik (d. h. Akustik) zu den Wissenschaften gerechnet, welche die *animals in general* betreffen. Erst die Untersuchungen, mit denen das folgende Kapitel der Schrift de homine sich beschäftigt, rechnet jene Übersicht zur Wissenschaft vom Menschen insbesondere.

5. Die Anthropologie anlangend, so sind die theoretischen Vorzüge des Menschen vor dem Tier, die Sprache und die Wissenschaft (de hom. c. 10), bereits oben (sub 2) erörtert. Es kommen hier also nur die Untersuchungen über das praktische Verhalten des Menschen in Betracht, die de hom. c. 11—15 angestellt und in der Übersichtstafel des Leviathan unter den Namen *Ethics* zusammengefasst sind. Was das Verhältnis des Theoretischen und Praktischen betrifft, so ordnet er jenes entschieden diesem unter. Obgleich er manchmal die Seligkeit des Wissens preist, so besinnt er sich doch immer wieder und verwirft das Wissen um des Wissens willen; sein Zweck sei der allgemeine Nutzen. Selbst seine Lieblingswissenschaft, die Geometrie, muss sich gefallen lassen, besonders gepriesen zu werden, weil sie lehrt Maschinen bauen. Neben der durch Einwirkung der Objekte hervorgerufenen Reaktion, welche die Empfindung erzeugte, geht eine andere, die in dem Bestreben Lust zu empfinden, Unlust los zu werden besteht, *appetitus* und *fuga*. Von ihrer ersten Regung, d. h. der kleinsten und innerlichsten Bewegung *(conatus, endeavour)*, bis zur heftigsten zum Ausbruch kommenden *(animi perturbatio)* giebt es eine Stufenfolge, die *Hobbes* ziemlich genau beschreibt, und in der jene beiden Bewegungen verschiedene Namen bekommen. Das Abwechseln verschiedener Begehrungen heisst Überlegung *(deliberatio)*; was man bei diesem Abwechseln zuletzt begehrt, das will man. Der Wille, der nicht die Fähigkeit, sondern der Akt des Wollens ist, ist also die letzte der Ausführung vorausgehende Regung. Weder das Begehren noch das Verabscheuen kann frei genannt werden. Schon deshalb nicht, weil es Wirkung, zunächst der Eindrücke, später der Zeichen und Worte, und also passives Bewegtwerden ist; dann aber, weil es ein logischer Fehler ist, das Wort: frei, das nur bei Subjekten, d. h. Körpern, einen Sinn hat, einem Accidens oder einer Bewegung, wie das Begehren oder der Wille ist, beizulegen. Nur beim Thun des Gewollten ist man frei, den Willen aber will man nicht (u. a. Lev. c. 21). Worauf das Begehren geht, nennt man gut, worauf das Verabscheuen, übel. *Bonum, jucundum, pulchrum, utile* bedeutet daher ganz Gleiches, d. h. eine Beziehung zu einem bestimmten Subjekt; Verschiedenen ist Verschiedenes gut oder begehrungswert: *bonum simpliciter dici non potest.* Für Jeden aber giebt es ein höchstes Gut, das ist die Erhaltung der eigenen Existenz, und ein höchstes Übel, das ist der Tod. Jene zu suchen, zu schützen und durch Befreiung von allen Schranken zu wahren, diesen abzuwehren ist daher das höchste Gesetz der Natur. Denkt man sich nun mehrere Menschen zusammen, so sind sie, da auch der Schwächste und Dümmste dem Stärksten und Klügsten sein höchstes Gut, das Leben, nehmen kann, offenbar an Stärke, Verstand, Erfahrung einander

nahezu gleich. Ebenso darin, dass jeder ebenso gut wie der andere thun kann, was er will, sind sie alle gleich frei. Die Folge dieser Gleichheit kann nur sein gegenseitige Furcht, beiderseitige Schutzversuche, kurz Krieg aller gegen alle, dessen bester Ausdruck ist: *homo homini lupus* (de cive I, 1, 3, 11; Epist. dedic.). Es wäre nun ein Widerspruch in sich, wenn der Mensch, dem die Natur vorschrieb sich zu sichern, in diesem Zustande verharrte; und weil für den Einzelnen die Selbsterhaltung, so ist für eine Summe von Einzelnen Sicherheit, d. h. Frieden zu suchen das erste Naturgesetz (II, 2), woraus sich weiter ergiebt, dass was als unerlässliche Friedensbedingung, damit als ein Grundgesetz der Natur dargethan ist (I, 15, 1). Sowohl in der Schrift de cive (cap. 3) als im Leviathan (c. 16) werden, dort zwanzig, hier neunzehn solcher Fundamentalgesetze *(laws of nature)* aufgestellt, die sich als Folgerungen aus jenem Naturgesetz ergeben, indem wenn Verträge nicht gehalten, wenn Dankbarkeit nicht geübt u. s. w., jener erste Zweck verfehlt würde. Zum Schluss giebt er als einfachste Regel, zu finden was zu thun, diese an: man frage sich stets, wie man wünsche, dass die anderen gegen uns handeln mögen. Da mit der natürlichen Freiheit aller, zu thun was jedem beliebt, die Sicherheit unvereinbar ist, so bleibt nur übrig, dass jeder auf diese Freiheit verzichtet unter der Bedingung, dass die anderen dies auch thun. Dieser Vertrag ist darum nicht, wie man (d. h. *Aristoteles, Grotius)* gesagt hat, eine Folge des Geselligkeitstriebes oder der Liebe zu seinen Genossen, sondern lediglich der Furcht und der Sorge für den eigenen Nutzen (de cive II, 4; I, 2). Da ein solcher Vertrag ein Widersinn wäre ohne die Sicherheit, dass die anderen an der Verletzung desselben durch Furcht verhindert sein werden (V, 4), so ist er nur so möglich, dass die bisherige Macht und Freiheit aller Einem (Menschen oder Kollegium) übertragen wird, unter dem nun alle stehen, und der anstatt ihrer will und kann (V, 8). Durch diesen Unterwerfungsakt, durch den an die Stelle der bisherigen Freiheit die Herrschaft *(imperium, dominium)* tritt, wird aus der bisherigen blossen Summe *(multitudo)* eine wirkliche Einheit, eine Person, die ihren Willen hat (V, 11). Ist diese Unterwerfung eine von Natur gesetzte, nur auf Gewalt gegründete, so hat man patriarchalische Herrschaft, wie sie uns in der elterlichen Gewalt entgegentritt, und in der Herrschaft über Sklaven. Ist sie dagegen eine selbstgewollte und vertragsmässige *(institutiva),* dann hat man einen Staat *(civitas),* die Verbindung, in welcher der Naturzustand, in dem der Mensch frei und darum *homo homini lupus* gewesen war, dem der Gebundenheit Platz gemacht hat, in der *homo homini Deus* wird (de cive, Epist. dedic.).

6. Die Lehre vom Staat betrachtet das Artefact, das die

höchste Stelle einnimmt; denn wenn der Mensch in seinen Automaten das Lebendige wiederholt, so bringt er im Staat einen Menschen im Grossen hervor, ein Werk das mit jenem: Lasset uns Menschen machen! parallelisiert werden kann (Lev., Introd.) Eben weil der Staat Werk des Menschen, giebt es von ihm eine demonstrative Wissenschaft; obgleich man gestehen muss, dass ehe die Schrift de cive geschrieben war, auch nicht einmal ein Versuch zu einer solchen existiert hat (de hom. 10, 5; de corp., Ep. dedic.) Der Staat ist wesentlich von der Menge verschieden, und es ist ein Unglück, dass das Wort Volk, das dem ersteren synonym, von vielen zur Bezeichnung der Menge gebraucht wird (de cive 6, 1). Da bloss durch das *summum imperium* (gegeben durch das *pactum subjectionis*, das dem *pactum unionis* unmittelbar folgt) die Menge zu einem Volke, d. h. zu einer Person mit einem Willen wird, so ist der Herrscher nicht mit dem Haupt, sondern mit der Seele eines Körpers zu vergleichen (ebend. 6, 19), ja der Souverän ist das Volk, und die unter ihm Stehenden dürfen sich nicht Volk, sondern müssen sich Unterthanen nennen (12, 8). Indem in dem Urvertrage alle sich ihrer Macht und ihres Willens entäussert haben, stehen sie dem Staate gegenüber machtlos; er ist der Leviathan, der sie alle verschlingt oder, um ehrfurchtsvoller zu sprechen, der sterbliche Gott, der dem unsterblichen ähnlich nach seinem Wohlgefallen schaltet, und dem wir Frieden und Sicherheit danken (Lev. c. 17). Erst im Staate und durch ihn giebt es ein Mein und Dein, da im Naturzustande jeder alles als das Seinige ansah und darum keiner es als das Seinige hatte (de cive 6, 5). Da Angriff gegen das Eigentum Unrecht, Freiheit sich dagegen zu wehren Recht ist, so giebt es Recht und Unrecht eigentlich nur im Staat. Im Naturzustande fällt Macht und Recht zusammen. Im Staat dagegen ist Unrecht, was der Souverän verbietet, Recht, was er erlaubt. Die Gewohnheit ist eine Quelle des Rechts nur insofern, als der Souverän geduldet hat, dass etwas zur Gewohnheit wird (Leviath. c. 29). Die Gesetze des Staats können, da er die Sicherheits- und Friedensanstalt ist, mit dem Grundgesetz der Natur, den Frieden zu suchen, und den Folgerungen daraus nicht streiten; dagegen der natürlichen Freiheit zu allem treten sie als diese beschränkend entgegen. Überhaupt ist es eine grosse Verwirrung, wenn man, anstatt die Begriffe von *lex* und *jus* als entgegengesetzte zu nehmen, sie als eins nimmt. Je nachdem die Souveränetät ausgeübt wird durch Stimmenmehrheit, durch wenige oder durch einen, je nachdem ist der Staat Demokratie, Aristokratie oder Monarchie. Wer sie schelten will, pflegt anstatt dessen Ochlokratie, Oligarchie, Despotie zu sagen. Da der Vertrag, durch welchen der Staat erst wurde, einer war, in dem die Mehrheit die dissentierende Minderheit zwang, so kann man sagen,

die Demokratie ist der Zeit nach allen Staatsformen vorausgegangen (de cive 7, 1, 7). Sonst muss auf die Frage, welche die beste dieser Formen, geantwortet werden: die gerade bestehende (Lev. c. 42). *Hobbes* wird es nicht müde auszusprechen, dass jeder Versuch, eine Staatsform zu ändern, ganz wie der Verjüngungsversuch der Peliaden endige. Welche dieser Formen aber in einem Staate die bestehende sei: bei jeder hat der Souverän das unbedingte Recht zu befehlen, der Unterthan die unbedingte Pflicht zu gehorchen; und dies Verhältnis kann, da ja nicht der Einzelne mit dem Staat den Vertrag abgeschlossen hat, nur so aufhören, dass wie bei dem Urvertrage alle Einzelnen, also der Souverän gleichfalls erklären, sie wollten in den Natur- oder Kriegszustand zurückkehren (de cive 6, 20). Ein Überrest des Naturzustandes ist der Krieg, den auch, wo er straft, der Staat gegen den Angreifer führt. Sein Zweck dabei ist, den Widerstand, den er findet, zu brechen, daher den Verbrecher, oder wenigstens andere zu bessern (Lev. c. 28). Überhaupt darf man keinen Unterschied machen zwischen dem natürlichen Recht der Menschen und der Völker. Das sogenannte Völkerrecht ist das Recht, dessen Subjekt nicht eine Einzelperson, sondern ein Volk ist, eine moralische Person (de cive 14, 4, 5). Da erst der Staat, d. h. der Souverän dem Unterthan Rechte giebt, so versteht sich's von selbst, dass weder jener diesem Unrecht thun kann, noch umgekehrt dieser jenem gegenüber Rechte hat (de cive 7, 14). Es sind aber gegenwärtig überall einige Grundsätze verbreitet, ebenso falsch wie staatsgefährlich, zu deren Ausrottung der Staat alles thun, namentlich aber dafür sorgen muss, dass auf den Schulen und Universitäten nicht die Lehre des *Aristoteles* alles beherrsche, dessen Politik das gefährlichste Buch ist, wie seine Metaphysik das absurdeste (Lev. c. 46). Der weit verbreitete Irrtum, dass man Eigentum besitze, das der Souverän nicht antasten dürfe, vergisst, dass Eigentum nur im Staat, d. h. durch den Souverän existiert; der nicht minder weit verbreitete Wahn, dass der Souverän unter Gesetzen stehe, bedenkt nicht, dass nur sein Wille Gesetz ist; von dem dritten Irrtum, dass die Gewalt im Staat geteilt sein müsse, hat der einzige *Bodin* eingesehen, dass dies den Staat zerstöre; einen vierten, nach welchem man das Volk oder auch die Volksrepräsentanten dem Souverän gegenüber stellt, als wäre er nicht der einzige Repräsentant des Volkes, ja das Volk selbst (Lev. c. 22), danken wir ganz besonders dem *Aristoteles*, der in seiner Vorliebe für die republikanische Staatsform behauptet, nur bei ihr werde das Wohl der Regierten, dagegen in der Monarchie das des Regierenden zum Prinzipe gemacht. Dies ist ganz falsch: in jeder Staatsform ist das Wohl des Volks, d. h. des Staats, das allerhöchste Gesetz (de corp. polit. II, 8, 5). Kein Irrtum aber ist so

gefährlich als der, dass der Unterthan nicht gegen sein Gewissen handeln, und darum, wo dieses ihm etwas verbietet, dem Befehl des Souveräns nicht gehorchen dürfe. Als wenn nicht das Gewissen vielmehr antreiben müsste, den auf den Frieden gehenden Urvertrag zu halten (de corp. polit. II, 6), und als wenn nicht für das, was auf Befehl geschieht, einzig und allein der Befehlende einstünde (Lev. c. 29 u. 16). Eins giebt es freilich, worin man nicht zu gehorchen braucht, dies aber ist das Einzige: sich selbst zu töten ist keiner verpflichtet, da ja Selbsterhaltung der Zweck der Staatenbildung gewesen war (Lev. c. 21).

7. Da die staatsgefährliche Lehre von der Berechtigung der Privatüberzeugung einen starken Halt daran hat, dass die Religion mit ins Spiel gezogen wird, so spricht sich *Hobbes* sehr ausführlich über sie, namentlich über die christliche aus, sowie über die Kirche im mittelalterlichen Sinne. Bei de cive cap. 15—17 und Leviath. c. 32—47, die ganz diesem Gegenstande gewidmet sind, muss man stets bedenken, dass ein Glied der englischen Landeskirche redet. Von den beiden Wegen, auf denen Gott sich dem Menschen vernehmlich macht, der gesunden Vernunft und der Offenbarung durch seine Propheten, führt schon der erstere dazu, die (lediglich) auf die Allmacht der Weltursache gegründete Ehrfurcht durch äussere Zeichen, Worte und Handlungen, unter welchen letzteren der Gehorsam gegen die Gebote der Natur die erste Stelle einnimmt, zu äussern (Lev. c. 31). In diesem Kultus besteht die Religion (de hom. c. 14). Der Staat zeigt, dass er eine Person ist so, dass er den Personen, aus denen er besteht, gebietet, ihren Kultus öffentlich und gleichförmig zu üben. Je mehr die Erfahrung lehrt, dass nichts den Frieden so stört, wie Differenzen in diesem Punkte, um so weniger darf sich der Staat darauf einlassen, dass ihm, wie man das ausdrückt, nur das weltliche, nicht das geistliche Scepter zukomme. Die aus der Souveränetät folgende geistliche Macht des Staates, vermöge deren der Souverän den Kultus vorschreibt, soll nun, wie die Leute meinen, unvereinbar sein mit einer durch Propheten geoffenbarten Religion, obgleich doch Christus nirgends den Königen prophezeit hat, dass sie durch Übertritt zum Christentum an Rechten und an Macht einbüssen würden (Lev. c. 49). Vielmehr muss gerade das Gegenteil gesagt werden. Die Geschichte des Alten Bundes zeigt eine vollständige Verschmelzung der geistlichen und weltlichen Macht in *Moses, Josua,* später den Königen, während nur in einzelnen Fällen die Propheten sie zu kürzen versuchen (Lev. c. 40). Was aber Christus betrifft, unseren König, so wird er dies doch nur durch die vollbrachte Versöhnung, ist es also vor seinem Tode nicht; ferner sagt er selbst, das Reich, dessen König er sei, sei nicht

von dieser Welt; es werde erst beginnen, wenn er kommen wird, um die königliche Funktion zu übernehmen in dem Reich, in welchem die Gläubigen ewig leben sollen. Bis dahin, fordert er, sollen wir uns auf jenes Reich vorbereiten, indem wir die Gesetze des bestehenden Staates befolgen (c. 41). So Christus. Gerade wie Gott sich in *Moses* als eine Person, in Christus als zweite Person gezeigt hat, gerade so im heiligen Geiste, d. h. den Aposteln und ihren Nachfolgern als dritte (*persona* ganz wie im Drama genommen). Durch die Handauflegung wird bei diesen das Amt Christi, für das künftige Reich durch die Predigt zu werben und vorzubereiten, immer weiter fortgepflanzt. Sie sind also Lehrer, Zeugen (*Martyres*) dessen was sie gesehen haben, die eben weil sie zum Glauben bringen sollen, der keinen Zwang leidet, keine Zwangs-, darum aber überhaupt keine Gewalt haben. Die Exkommunikation schliesst nur von dem künftigen Reiche aus. Mit dem Augenblick, wo der Souverän eines Staates Christ wird, wird die bisher verfolgte Gemeinde zu einer Kirche, unter welcher also nur zu verstehen ist ein aus Christen bestehender Staat, in dem die Unterordnung unter den Souverän ganz dieselbe ist, wie bei den Juden und Heiden. Wie *Konstantin* der erste Bischof des römischen Reiches war, so ist es in jedem aus Christen bestehenden Staate, wenn er eine Monarchie ist, der König, der sich eben deshalb allein „von Gottes Gnaden" nennt, während die unter ihm stehenden Bischöfe „durch die Huld Seiner Majestät" so heissen. Zwar tauft u. s. w. der König nicht, aber nur, weil er anderes zu thun hat. Der Staat setzt fest, welche Schriften kanonisches Ansehen haben, welcher Kultus zu üben sei, und fordert darin unbedingten Gehorsam; er behandelt den als Ketzer, welcher eigensinnig seine Privatüberzeugung im Gegensatz zu der vom Souverän autorisierten Lehre öffentlich ausspricht (c. 42). Alle diese Lehren können den nicht beunruhigen, der seine religiösen Belehrungen aus der Bibel schöpft, und daraus lernt, dass es zur Aufnahme in das Reich Gottes nur zweier Dinge bedarf, des Gehorsams und des Glaubens. Der Gerechte (nicht der Ungerechte) wird seines Glaubens leben, heisst es. Die Summe nun des von Christus geforderten Gehorsams liegt in seinem Worte: alles, was ihr wollt, dass euch die Leute u. s. w.; die Summe wieder alles Glaubens ist in dem Satze enthalten, dass Jesus der Christ ist, aus dem sich das ganze Tauf-Symbol mit Leichtigkeit ableiten lässt. Bedenkt man nun, dass oben (sub 5) alle natürlichen Gesetze in dieselbe Weisung zusammengefasst wurden, so ist klar, dass ein Konflikt zwischen dem Gehorsam des Bürgers und des Christen gar nicht vorkommen kann; und wieder wie ein Souverän, sogar wenn er selbst nicht Christ wäre, dazu kommen sollte, seinen Unterthanen zu verbieten, auf ein jenseits des Auferstehungstages liegendes Reich zu hoffen, bis

dahin aber den Staatsgesetzen zu gehorchen, ist gar nicht abzusehen (c. 43). Bibelgläubige aber sind es auch gar nicht, welche den Ungehorsam und die Rebellion predigen, sondern die Kinder der Finsternis, welche die Bibel teils nicht verstehen, teils durch Heidentum, falsche Philosophie und allerlei Sagen und Märchen verunreinigen. Ihr Hauptirrtum ist, dass sie das künftige Reich Christi mit einem gegenwärtigen Institute verwechseln, das sich Kirche nennt, ohne doch eine bestimmte (d. h. Landes-) Kirche zu sein, in welchem Weihungen, wie es die Sakramente sind, in heidnische Verzauberungen verwandelt wurden, in dem anstatt der allein biblischen Lehre, dass die durch Adams Fall sterblich gewordenen Menschen nur durch den Glauben das ewige Leben empfangen, also nach der Auferstehung die Ungläubigen erst ihre Strafe, dann aber den zweiten (d. h. wirklichen) Tod erleiden werden, eine Unsterblichkeit auch der Ungläubigen gepredigt wird, und daran Fabeln vom Fegefeuer u. dgl. geknüpft werden (Lev. c. 44). Alle diese Irrtümer, die freilich der römischen Klerisei sehr profitabel sind, finden stete Nahrung darin, dass man die Gebiete des Glaubens und Wissens nicht sondert, dass man in die Glaubenslehre allerlei Lehren der Physik hineingebracht hat, die doch ganz der Vernunft angehört, und wieder, dass man über den Glauben nachgrübelt ohne zu bedenken, dass wo gewusst wird der Glaube aufhört (de hom. c. 14). Vor allem aber nährt diese Irrtümer die auf den Universitäten und Schulen herrschende Aristotelei. Die einzige Hoffnung bleibt, dass Schriften wie der Leviathan, die eine gesunde Philosophie lehren, in die Hände eines mächtigen Fürsten fallen, und durch ihn die darin entwickelten Grundsätze immer mehr in die Praxis eingeführt werden mögen (Lev. 46, 47, 31). — So mannigfaltig und tiefgreifend der Einfluss von *Hobbes* gewesen ist, so haben doch nur wenige unter denen, die von ihm gelernt haben, dies ausdrücklich anzuerkennen gewagt. Da er überdies nicht im engeren Sinne Schüler gebildet hat, so ist sein Wirken denjenigen, die nicht die Entwicklung der Probleme selbst verfolgt haben, sehr viel geringer erschienen, als es in der That gewesen ist.

§ 257.

Schlussbemerkung.

Wenn oben (§ 14) die Reformation als die Epoche bezeichnet worden ist, welche das Mittelalter von der Neuzeit scheidet, so zwingt dies nicht, *Böhme, Bacon* und *Hobbes,* weil sie nach derselben lebten, ja in den durch sie geltend gemachten religiösen Vorstellungen aufgewachsen sind, zu den Philosophen der Neuzeit zu rechnen. Dass ein neues Prinzip erst später als in den anderen Gebieten des Lebens sich

in der Philosophie geltend macht, dass dies, wenn jenes Prinzip ein sehr wichtiges und reiches ist, oft sehr viel später geschieht, das folgt aus dem Begriff der Philosophie (vgl. oben § 12), und hat sich bei den ersten Anfängen der christlichen Philosophie gezeigt, die durch fast zwei Jahrhunderte vom Eintritt des Christentums getrennt sind. Und wieder lehrt das Beispiel nicht nur *Luthers*, der die Philosophie bekämpft, sondern auch *Melanchthons*, der sie achtet und lehrt, dass es für sie keine andere Philosophie gab, als den Aristotelismus des Mittelalters, d. h. einer Zeit, der im religiösen Gebiete sie selbst ein Ende gemacht hatten. Zu allen Zeiten hat es solche gegeben, deren Herz dem Kopf voraneilte, oder denen das Herz brennt und deren Augen doch gehalten sind, so dass sie nicht wissen, wer zu ihnen redet; und darum ist es an und für sich keine Unmöglichkeit, dass Kinder der Neuzeit und eifrige Protestanten in ihrem Philosophieren sich vom Geist des Mittelalters nicht losgemacht haben. Dass dieses an sich Mögliche aber hinsichtlich der drei, von denen hier die Rede ist, wirklich stattfindet, geht aus dem Inhalt und Charakter ihrer Lehre hervor. Als das Eigentümliche des Mittelalters war oben (§ 119) angegeben, dass durch den Gegensatz zur Welt die Forderung, Geist zu sein, zu der geworden war, geistlich zu sein. Damit bekommt natürlich das Hingegebensein an die Welt den Charakter des Ungeistlichseins, den es im Altertum nicht gehabt hatte, und darum auch die Weltweisheit den Charakter der ungeistlichen Weisheit. Dass über diesen Gegensatz, um den sich das Mittelalter dreht, die Neuzeit hinauszugehen habe, ist ebendaselbst schon angedeutet worden, und wird sogleich ausführlicher zur Sprache kommen. Von dem Versuch eines solchen Hinausgehens zeigt sich bei den genannten Männern keine Spur. *Böhme* mit seiner Verachtung alles weltlichen Treibens und aller weltlichen Weisheit steckt nicht tiefer in diesem mittelalterlichen Dualismus als *Bacon* und *Hobbes* mit ihrer Verachtung der Geistlichen und der geistlichen Wissenschaft. Die Zahl der Darstellungen, welche sie von dem Mittelalter trennen, ist sehr gross; besonders hinsichtlich *Bacons* und *Hobbes'*. Der Hauptgrund scheint ihr Gegensatz zur Scholastik zu sein. Soll aber dies entscheiden, dann muss man auch so konsequent sein wie *Ritter*, der alle in diese Übergangsperiode Fallenden zur Neuzeit rechnet. Ja wenn dies der leitende Gesichtspunkt, und also die mittelalterliche Philosophie als gleichbedeutend mit Scholastik genommen wird, so entsteht die Frage: wo gehören die Kirchenväter hin, die doch gewiss ebenso wenig Scholastiker waren, wie der Meister *Eckehart* oder *Böhme*, von denen sie sich nur so unterscheiden, dass sie es noch nicht, diese nicht mehr sind. Die dem *Bacon* und *Hobbes* hier angewiesene Stellung, dass sie eine Periode abschliessen, erklärt auch, warum nicht,

wie bei allen Epoche machenden Systemen, sich sogleich ein Kreis von Schülern und Fortbildnern ihnen anschliesst, sondern geraume Zeit vergehen musste, ehe sich die Aufmerksamkeit späterer, weit vorgeschrittener Geschlechter auf sie richtet. Es ist wie mit *Nikolaus von Cusa*, bei dem zu den im § 225 angeführten Gründen auch dieser angeführt werden konnte, um zu rechtfertigen, dass er nicht an den Anfang einer Periode gestellt ward. Umgekehrt kann, was ganz am Ende jenes Paragraphen gesagt ward, hier hinsichtlich *Böhmes, Bacons* und *Hobbes'* Wort für Wort wiederholt werden. Ein Rückblick aber auf den Verlauf, den die Philosophie des Mittelalters genommen hat, zeigt, dass auch hier wie im Altertum von den drei Perioden, die sich von einander sondern (§§ 121—148, 149—228, 229—256), die mittelste nicht nur den am meisten systematischen Charakter zeigt, sondern überhaupt die bedeutendste ist. In ihr wiederholen die drei Nebenperioden, welche unterschieden wurden (§§ 152—177, 178—209, 210—228), in verkleinertem Massstabe den Unterschied der patristischen, scholastischen und Übergangs-Periode, und dass der erste innerhalb der Jugendperiode der Scholastik, *Eriugena*, in seinem Philosophieren an die Art der Kirchenväter erinnert, die letzten in der Verfallperiode der Scholastik sich den Philosophen des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts annähern, darf nicht Wunder nehmen.

Namen-Register

zum ersten Bande.

Die grösseren Ziffern bedeuten den Paragraphen, die kleineren den Absatz, die fettgedruckten die Hauptstellen über die öfter genannten Philosophen.

A.

Abälard 155, 3. 160. **161.** 162. 163, 1, 3, 4. 164, 3. 165, 2, 3, 5. 166. 167. 169, 1, 2. 173, 1. 175, 1. 184, 1. 186. 194. 214, 5. 216, 2. 222, 2. 246, 3.
Abbot E. A. 249 L.
Abel 144, 7.
Abraanel s. Isaac.
Abraham 134, 1. 154, 6. 233, 3.
Abubacer **186.** 187, 1. 200, 5.
Abucaten (?) 189.
Achillini Al. 238, 1.
Acosta 249, 8.
Adam 115, 5. 156, 7, 8. 195, 3. 233, 3, 5, 6. 234, 2. 241, 4.
Adam Ch. 249 L.
Adam, Franziskaner 214, 5. 216, 1.
Adam de Petit-Pont 175 L. 175, 1.
Adami Tob. 246, 1.
Adelard von Bath 160. 191.
Adolph von Nassau 203, 9.
Adrian s. Hadrian.
Aegidius Colonna 197, 3. **204**, 4. 208, 8. 214, 3. 217, 1, 3.
Aegidius von Lessines 204, 3.
Aelian 74, 1.
Aeneas von Gaza 146.
Agathon 72, 3.
Agricola Rud. 232, 3. 239, 2.
Agrippa von Nettesheim 206, 11. **237**, 5. 242, 3.
Agrippa, Skept. 102, 2.
d'Ailly Pierre 218. **219.** 220, 1, 2, 4. 221.
Ainesidemos 102.
Akademiker (s. Platoniker) 80—82.
Akademiker, Neuere 100. 101. 103, 2. 106, 3. 107, 2. 110. 144, 1, 2. 174. 175, 2.
Alanus von Auxerre 170, 1.
Alanus de Insulis 167. **170.** 194. 195, 5. 208, 5, 6.
Alberic de Trois-Fontaines 170, 1.
Alberich 175, 1.
Albert der Grosse 181. 184 L. 192. 194. 198. **199—201.** 202. 203, 1, 2, 3, 5, 8, 9. 204, 2. 205. 208, 6, 7. 210. 211. 212, 2. 214, 3—6. 215. 220, 2. 238, 1. 241, 8. 247, 2.
Alberti E. 63 L.
Albertisten s. Thomisten.
Albertus Bolognetus 252, 1.
Albigenser 176.
Alcher von Clairveaux 173, 2.
Alcinous 237, 2.
Alcuin 147. **158.** 195, 2.
Aleaume 169, 1.
Alexander der Grosse 83, 99, 108.
Alexander III., Papst s. Roland Bandinelli.
Alexander Aphrodis. 16 L. 190, 2. 200, 5. 238, 1.
Alexander, Bischof 140, 2.
Alexander Halensis 189. 194. **195.** 196. 197, 1, 2. 198. 201, 2. 202. 203, 8. 204, 5. 212, 2. 215. 220, 2.
Alexandre 237, 1.
Alexandristen, Pad. s. Hellenisten.
Alexi C. 52 L.
Alexinos 68, 1.
Alfarabi **183.** 184. 185. 190, 1. 191. 200, 1.
Alfred der Grosse **154**, 1.
Alfred von Morlay 191.
Algazel **185.** 186. 190, 3. 191. 195, 1, 2.
Alhazen 212, 5, 6, 7.
Alkendi **182.** 183. 190, 1.
Alkibiades 63, 3. 65.
Alkmaeon 32.
Allatius 137, 3.
Alpetrongi 191.
Alphons X., König von Kastilien 224, 1.
Alstedius 206, 11.
Althusius Joh. **252**, 6, 7. 254, 2.
Amabile Luigi 246 L.
Amafinius 96, 5.
Amalrich von Bene (Chartres) 174. **176.** 177. 185. 192. 220, 2, 3.
Amboise Fr. 161, 1.
Ambrosius **148.** 144, 1. 147. 154, 3. 195, 2.
Amelius 128, 6. 129, 1.
Ammonius-Pseudo 83 L.
Ammonius Saccas **127.** 128, 1, 3. 130, 1. 137, 1. 148.
Amort 231, 4.
Amyot 248, 2.
Anastasius 142.
Anatoli Jak. 191.
Anaxagoras 24, 2. 28, 1, 3. 45, 3. 47, 3. 49. 50. 51. **52.** 53. 58, 1. 63, 1. 64, 3. 70, 2. 73. 74, 1. 77, 4, 5, 6. 78, 1, 5. 87, 2, 8. 88, 2. 92. 94. 203, 5.
Anaxarchos 47, 1. 99.
Anaximandros **24.** 25. 26, 1, 2. 28, 1, 3. 31, 3. 32, 2. 37. 43, 4. 44. 45, 2, 3. 52, 2, 3, 4. 82. 88, 2. 97, 3.
Anaximenes **26.** 27. 28, 1, 3. 44. 52, 1. 82. 192.

Andreae s. Antonio.
Andronikos 91.
Annikeris 70, 3. 74, 2.
Anselm von Canterbury 155, 3. 156. 157. 158. 159, 1. 165, 5. 166. 170, 2. 194. 195, 2. 197, 2. 201, 2. 203, 4. 206, 2, 3. 214, 3, 6. 215. 222, 2, 5. 223.
Anselm von Laon 159, 1. 161, 1.
Antimoiros 57.
Antiochos von Askalon 101, 3. 102, 1. 106, 1.
Antipater von Tarsus 97, 1.
Antiphon 57.
Antisthenes 63, 3. 72. 73. 98. 125.
Antoniades Basil. 203 L.
Antoninus Pius 134, 1.
Antonio Andreae 214, 10.
Antonius de Carchano 184, 1.
Antonius Marta 246, 1.
Anytos 65.
Apelt, O. 61 L.
Apollinarius 140, 2. 142. 203, 7.
Apollodoros 26, 1. 34, 1. 40, 1. 74, 1.
Apollonius von Tyana 110.
Appel, H. 195, 3.
Apuleius von Madaura 111, 3. 113, 2. 159, 3.
Apuleius-Pseudo 113, 2. 244, 1.
Arabisten, Pad. 232, 3. 238, 1.
Archelaos 52, 1. 53.
Archimedes 250.
Archytas 31. 32, 1.
Arevalus Fr. 147.
Arianer 140, 2. 141. 143. 148.
Aristides 134, 1.
Aristides Quintilianus 147.
Aristippos von Kyrene 63, 3. 70. 72, 2, 3. 76, 4. 96, 4. 98.
Aristippos d. Jüng. 70, 3.
Aristobulos, Peripat. 113, 1.
Aristodemos 64, 3.
Aristokles s. Platon.
Ariston 74, 1.
Ariston, Aristotel. 91. 97, 1, 2.
Aristophanes 65.
Aristophanes Gramm. 75, 2.
Aristoteles 15 L. 16. 20. 22. 23. 24, 2, 3. 26, 1. 32, 1, 2, 4, 6. 34, 2. 35. 36, 1. 37. 38, 2. 40, 1, 2. 41. 44. 45, 1, 2. 47, 3. 48. 49. 51. 52, 2, 3, 4. 59 L., 1. 61. 64, 2. 67. 68, 1. 69. 74, 1, 2. 75. 76, 2. 77, 1, 7, 8, 9. 78, 1, 2. 81. 82. 88—90. 91—95. 96, 1, 2. 97, 2, 3, 4. 98. 103, 2. 106, 3. 109. 110. 111, 2. 112. 113, 1. 114, 2, 4. 126. 127. 128, 2, 3, 4, 6. 129, 1. 130, 1—4. 144, 5. 146. 147. 151. 153. 154, 3. 161, 2. 163, 1, 4. 164, 1, 2. 169, 2. 171, 3. 173, 1. 175, 1. 180—183. 184, 2, 4. 185. 187, 1—5. 189. 190—194. 195, 1, 2, 3. 196. 197, 3. 198. 199. 200, 1—9. 201, 1, 2, 4. 202. 203, 1, 2, 5, 8, 9. 204, 3. 206, 11. 208, 7. 211. 212, 2—4, 8. 213. 214, 1, 2, 3, 9. 215. 216, 1, 2, 4—7. 217, 2, 3. 219, 4. 220, 2. 222, 2, 3. 230, 1. 232, 3. 233, 1. 236. 237, 1, 2, 3, 5. 238, 1, 2. 239, 1—4. 241, 2, 6. 242, 3, 4. 243, 1, 4. 244, 1, 2. 245. 246, 1, 2, 5, 6. 247, 1, 2. 248, 4. 249, 5, 7, 8, 9. 252, 1, 4. 254, 2. 256, 3, 5, 6.
Aristoteles-Pseudo (de causis) 189. 195, 2. 200, 9. 203, 5.
Aristoteles-Pseudo (Theologia) 182. 188. 244, 1.
Aristoteliker (Peripatetiker, ältere) 91. 95. 96, 4. 104. 106, 4, 6. 111, 1. 113, 1. 144, 2. 146. 161, 2. 165, 2. 187, 1. 190, 1. 196. 201, 4. 202. 206, 7. 214, 9. 216, 6. 243, 3, 4. 244, 3.
Aristoteliker (orient.) 180. 181. 183. 196. 197, 3. 223. 224, 2. 237, 1, 2, 3. 243, 3, 4. 244, 3.
Aristoteliker (christliche Scholastiker) 161, 2. 163, 1. 165, 2. 180. 183. 191. 194. 196. 197, 3. 200, 7. 201, 4. 202. 204, 5. 206, 11. 214, 3. 215. 218. 222, 2. 223. 224, 2. 233, 1. 237, 1, 2, 3. 243, 3, 4. 244, 3. 247, 2.
Aristoteliker der Renaissance 237, 1, 2, 3. 238. 239, 3, 4. 243, 2, 3, 4. 244, 1, 3.
Aristoxenos 74, 1. 91.
Arius (vgl. Arianer) 139, 1. 140, 2. 203, 7.
Arkesilaos 80. 101, 1.
Arleth Ed. 52 L.
Armand von Beauvoir 217, 1.
Arminius 239, 3.
Arnobius 135, 4.
Arrianos 97, 1.
Artemon 58, 1.
Ascensius 224, 1.
Ascherson F. 78 L.
Asklepios 83.
Ast Fr. 13 L. 75, 3. 129, 1.
Asterios 140, 2.
Astralabius 161, 6.
Athanasius 137, 1. 139. 140. 141. 142. 143. 144, 1. 148. 194.
Athenagoras 134, 2.
Atomiker 45, 3. 46. 47. 48. 50. 52, 2, 3. 73. 77, 6. 78, 5. 87, 9. 96, 5. 97, 2. 126. 162. 239, 1.
Atticus Pompon. 104.
Aubry 256, 1.
Aucher Joh. Bapt. 114, 1.
Auffarth A. 77 L.
Augustiner 204, 4. 217, 1. 238, 2.
Augustinus 16 L. 135, 4. 143. 144 147. 148. 154, 3, 4, 6. 156, 2, 3, 6. 157. 158. 164, 3. 165, 3. 169, 2. 170, 3. 173, 1. 195, 1, 2, 3. 196. 197, 2. 201, 2. 202. 203, 8. 206, 2. 214, 3, 9. 220, 4. 224, 2. 233, 1. 237. 246, 3. 248, 6.
Augustinus-Pseudo 158. 173, 2.
Aureolus s. Petrus.
Autolykos 135, 1.
Avempace 186. 187, 1. 200, 5.
Avencebrol 188. 189. 195, 2. 200, 5, 9.
Avendeath s. Johannes Hispalensis.
Averroës 153. 180. 184, 1. 185. 187. 190. 193. 195, 1. 196. 199. 200, 1, 5—8. 201, 4. 203, 2, 5. 204, 4. 212, 2, 4. 214, 3. 216, 4. 237, 2, 3. 238, 1, 2. 244, 1.
Averroisten (vgl. Arabisten) 204, 4. 206, 1, 2. 214, 10. 237, 3. 238, 1, 2.
Avicebron s. Avencebrol.
Avicenna 153. 184. 185. 187, 1, 2, 3. 190, 1, 2, 3. 191. 193. 195, 1, 2. 200, 1, 2, 6. 203, 5. 212, 2, 4, 6. 214, 5. 223. 241, 2. 242, 2.

B.

Baader Fr. von 234, 6.
Bach Jos. 199 L. 230 L.
Bachsmeier 233, 4.
Bacon, Lord, Fr. 88, 1. 237, 4. 248, 6. 249. 250. 256, 1, 2. 257.

Bacon Nik. 249, 1.
Baconthorp s. Johann.
Baco Roger 182. 184, 1. 191. 211. 212. 213. 214, 1, 3. 219, 1. 223. 239, 1.
Baeumker Cl. 16 L. 36 L. 78 L. 88 L. 149 L. 154, 1. 158. 160. 161, 2. 164, 1. 170, 1, 2. 176. 188. 192. 193. 203, 1. 204, 3, 4. 217, 3. 230, 2.
Baguet F. N. G. 97, 1.
Bain Al. 83 L.
Ballantyne J. 15 L.
Ballerini A. 143.
Bandini 204, 2.
Barach C. S. 158 L. 159 L. 181. 247 L.
Bardenhewer O. 189 L. 189. 191.
Bardesanes 123, 1.
Barth 147.
Bartholmèss Chr. 247 L.
Bartholomaeus de Fiadonibus s. Tholomaeus.
Basilides 123, 1. 124.
Basilius von Kappadocien 141. 195, 2, 3.
Basingstocke s. Johannes.
Bassfreund J. 78 L.
Basso Seb. 239, 1.
Bassolis Joh. 214, 10.
Bathurst Ralph 256, 1.
Bauer Br. 215 L.
Baumann J. 13 L.
Baumgarten M. 193.
Baumhauer W. 54 L.
Baur F. Chr. 110 L. 112 L. 122 L. 124 L. 216, 7.
Bayle Pierre 13 L. 222, 1.
Beatrice 218, 2, 5, 6.
Beaugendre 162.
Beausobre J. de 122 L.
Becket Th. 175, 2.
Beckmann Fr. 32 L.
Beda 147. 158. 162. 195, 2. 201, 6.
Beer B. 190 L.
Begharden 220, 1. 230, 1.
Bekker Im. 16 L. 75, 3. 84. 103, 1.
Belger Chr. 84 L.
Bellarmin 252, 7.
Bénard Ch. 76 L.
Bendixen J. 89 L.
Benedikt XII., Papst 219, 4.
Berengar von Tours 155, 3, 4.
Berger Hugo 21 L.
Bergk Th. 17 L.
Bergmann J. 13 L.
Berigard Cl. Guill. de 239, 1.
Bernard s. auch Bernardus, Bernhard.
Bernard de Clairvaux 161, 1, 5. 162. 163, 1. 165, 3. 169, 1. 195, 2, 3. 197, 2, 4, 5. 231, 4. 233, 1.
Bernardakis, Georg N. 16 L. 111, 1.
Bernardus de Ganaco 204, 3.
Bernardus de Trilia 204, 3.
Bernays, Jac. 43 L. 84 L. 84. 90 L., 3. 91 L. 96 L.
Bernhard von Chartres 159, 2. 160 162. 163, 1, 3. 175, 1.
Bernhard von Lavinheta 206, 11.
Bernhard von Wagings 224, 1.
Berthaud Aug. 162, 189.
Bertholdus Alemannus 212, 9.
Berti Dom. 247 L., 1.
Beryllus von Bostra 137, 1.
Bessarion 237, 1.
Betke 234, 1.
Biedermann Bened. 233, 4.
Biel Gabr. 217, 4.
Biese Fr. 85 L.
Biesenthal 230, 6.
Bigne de la 147.
Bindemann C. 144 L.
Bischof H. 233 L., 3.
Blackbourn Rich. 256, 1.
Blanc 208, 2.
Blass Fr. 54 L.
Bloch Phil. 190 L.
Blyson 43, 1.
Bodin Jean 254, 1, 2, 4. 255. 256, 8.
Böckh Aug. 32 L. 78 L., 3, 4.
Böhm F. L. 107 L.
Böhme Jak. 234. 257.
Böhmer Ed. 146. 230 L.
Boëthius Anic. Manl. Sev. 147. 151. 161, 2. 162. 163, 2, 4. 165, 2. 175, 1. 195, 2. 200, 1. 201, 2.
Boëthius-Pseudo 201, 2.
Boëthius Pfarrer 247, 1.
Boëthos 91.
Bohren, Fr. Em. 18 L.
Bohringer F. 140 L.
Bolognetus s. Albertus.
Bonaventura 168, 4. 194. 196. 197. 198. 202. 203, 1, 5. 204, 5. 208, 6. 214, 3. 215. 218. 220, 1, 3. 223. 224. 229. 230, 5. 231, 4. 247, 3.
Bonifaz VIII., Papst 204, 4. 206, 1. 208, 1, 8. 216, 1.
Bonhöffer Ad. 97 L.
Bonitz H. 75, 3. 78 L. 84 L. 84. 85 L. 86 L., 6.
Bonwetsch N. 137, 3.
Borgia Ces. 253, 2.
Borgnet Aug. 199.
Bouilles Ch. (Bovillus) 237, 5.
Boulay du s. Bulaeus.
Bourgeat J. B. 204 L.
Boyle Rob. 239, 1.
Bradwardine Thom. 217, 1. 220, 2.
Bramhall John 256, 1.
Brandis Chr. Aug. 16 L. 32 L. 34 L. 64 L. 77, 7. 84 L. 86. 87 L. 88, 6.
Brandt S. 135, 4.
Braniss Chr. J. 13 L.
Bray du 246, 1.
Breier Fr. 52 L.
Brentano Fr. 88 L.
Breul du 147.
Brewer J. S. 212, 1.
Brieger A. 47 L. 96 L.
Brink ten B. 47 L.
Brochard Vict. 99 L.
Brosseus 147.
Brucker J. J. 13 L.
Brüder des freien Geistes 220, 1. 230, 1.
Brüder zum gemeins. Leben 220, 1. 224, 1. 231, 4.
Brugsch H. 15 L.
Brumley 234, 6.
Brunetto Latini 208, 1.
Brunnhofer Herm. 247 L.
Bruno Giordano 206, 11. 237, 5. 245. 247. 248, 1. 251. 253, 4.
Bruns Ivo 16 L.
Brutus 104, 208, 3.
Brutus Ivo s. Languet.
Buchanan George 252, 6.
Buddaeus 16 L.
Bünau von 246, 1.
Buhle J. G. 13 L. 84.
Bulaeus (Boulay du) 149 L. 167. 173, 1. 176. 195, 1. 219, 1.
Bunsen Chr. K. J. von 135, 3.
Burchard J. F. W. 47 L.
Buridanus 204, 3. 217, 2, 4.
Burleigh Walter (Burlaeus) 214, 10. 217, 1.
Bussemaker 84.

C. (s. auch **K.**)

Caesalpinus Andr. 238, 1, 4. 239, 4. 243, 4.
Caesar 208, 3. 253, 3.
Caesar J. 17 L.
Cajetanus Const. 231, 4.
Cajetanus Thien. 238, 1.
Calvin 246, 2.
Campanella Thom. 245. 246. 250. 252, 7. 253, 4.

Candulla Fr. Fl. 113, 2.
Cange du 231, 4.
Can grande della Scala 208, 1.
Cantimpré s. Thomas.
Cantor M. 155, 2.
Cantuarienses 214, 6.
Capella s. Martianus.
Capreolus s. Johannes.
Cardanus Hier. 182. 242. 243, 2, 5. 244, 4. 245, 4. 246, 2. 249, 8.
Carrière Mor. 228 L.
Cartesianer 239, 1.
Cartesius s. Descartes.
Carus J. Vict. 88 L.
Casaubonus 16 L.
Casiri 182. 183. 184, 1. 185. 187, 1. 190, 1.
Cassianus 144, 6.
Cassiodorius Magn. Aur. 147. 165, 2. 195, 2.
Cassius C. 104.
Castelnau Michel de 247, 1.
Cato 101, 2.
Cato jun. 104.
Cavalcanti Guido 208, 1.
Cavellus Hugo 214, 2.
Cavendish, Lord 256, 1.
Celsus 16 L. 111, 3. 137, 1.
Cerinthus 122. 123, 1.
Chaignet A. Ed. 16 L. 31 L. 63 L.
Chairephon 63, 1, 3.
Chappuis 72 L. 101 L.
Charles Em. 212 L.
Charmantidas 59, 1.
Charmidas 101, 3.
Charmides 63, 3.
Charpentier 239, 3.
Charron 248, 3, 4, 5.
Chasdai Crescas 190, 3.
Chatelain Em. 191 L.
Chiapelli Al. 26 L. 54 L. 64 L.
Christ W. 84 L.
Christlieb Th. 154 L.
Christoffel R. 232 L.
Chrysanthius 129, 2.
Chrysippos 97, 1, 3, 4. 98. 101, 2.
Chrysostomus 144, 5.
Cicero 16. 22. 68, 2. 79, 7. 84. 91. 96, 2, 5. 97, 1, 3, 4. 101, 2, 3. 102, 1. 105. 106. 107, 1. 110. 115. 126. 135, 4. 144, 1. 161, 4. 175, 1, 2. 195, 2. 239, 2, 3, 4. 247, 2. 252, 1.
Cisterzienser 204, 4.
Claudianus Mamertus 147. 170, 5.
Clemen C. 134 L.
Clemens IV., Papst 212, 1.
Clemens VII, Papst 253, 2.
Clemens Alexandrinus 16 L. 113, 1. 123, 2. 136. 137. 139. 237, 2.
Clemens F. I. 224 L.
Clemens Romanus 123, 3. 136.
Clichtovius Jodoc. 237, 5.
Cobet G. 16 L.
Coelestin 208, 8.
Coelestius 144, 5.
Cohen H. 77 L.
Cohn Leop. 114, 1.
Combefisius 137, 3. 146.
Comestor s. Petrus.
Commer E. 154, 1.
Comparetti D. 96 L., 1.
Complutenses 204, 4.
Confucius s. Khung-fu-tsi.
Conimbricenses 239, 4.
Connanus Fr. 252, 1.
Consbruch M. 86 L.
Constantinus Africanus 155, 4. 162. 191.
Contarini 238, 2.
Copernikus Nikolaus 244, 4. 247, 1, 2. 250. 256, 4.
Cornutus L. Ann. 97, 1.
Correns P. 191.
Corsinus 16 L.
Costa ben Luca s. Quostâ.
Cousin Vict. 13 L. 34 L. 130, 1. 158 L. 159, 2. 160. 161, 1, 2, 3, 6. 162.
Covarruvias Did. 252, 1.
Crassus 104.
Cremonini Ces. 238, 1.
Cresconius 144, 1.
Creuzer Fr. 78 L. 128, 1, 6. 130, 1.
Cyniker 63, 3. 67. 68, 1. 70, 2. 71. 72. 76, 4. 77, 3. 89, 1. 95. 97, 1, 4. 98.
Cyprian 135, 4. 139. 144, 1. 195, 2.
Cyrenaiker 67. 69. 70. 72, 2. 73. 76, 4. 77, 2. 95. 96, 1, 4. 97, 4. 98.
Cyrillus von Alexandrien 142.

D.

Dähne A. F. 112 L.
Damascenus s. Johannes.
Damascius 130, 5.
Dante 205. 207. 208. 209. 210. 246, 6. 247, 3. 253, 4.
Darmesteter J. 15 L.
Daub K. 78 L.
David von Dinan 192. 223. 247, 4.
David, Jud. 189. 191.
Decker F. 22 L.
Degérando I. M. 13.
Demokritos 47. 52, 1. 58, 1. 88, 2. 96, 1, 3. 106, 3. 192. 203, 5. 239, 1. 247, 5. 249, 5 (vgl. Atomiker).
Deniße H. 149 L. 161 L., 1. 171 L. 176. 191 L. 204, 4. 229 L. 230 L., 1—4, 6. 231, 4.
Denis M. I. 137 L.
Descartes 11. 118. 144, 2. 206, 10. 239, 1. 246, 3. 249, 6. 256, 1, 4.
Deussen P. 13 L. 15 L.
Deutsch S. M. 161 L.
Dexinos 34, 1.
Deycks F. 68 L.
Diels H. 13 L. 16. 18 L. 21 L. 28 L. 45 L. 47 L. 59 L. 84 L. 91 L. 91. 146.
Dieterici F. 182 L. 183 L. 183.
Dietrich von Freiburg 229.
Digby Ev. 237, 4.
Dikaiarchos 91.
Dilthey W. 13 L.
Diodoros Kronos 68, 1. 91.
Diodotus, Stoiker 106, 1.
Diogenes von Apollonia 27. 28. 29, 3. 49.
Diogenes Laertius 16. 26, 1. 52, 1. 74 L. 83 L. 96, 1. 97, 1. 99, 1. 101, 2. 102, 2. 239, 1.
Diogenes von Seleucia, Stoiker 97, 1.
Diogenes von Sinope 72, 1.
Dion 74, 2.
Dionysius Areopagita 146. 154, 1, 3, 4. 165, 3. 197, 1, 2, 5. 199, 1. 203, 5. 208, 7. 220, 3. 224, 2. 233, 1. 237, 2.
Dionysius der Grosse 137, 1. 195, 2.
Dionysius jun. 79, 6.
Dionysius sen. 74, 2.
Dionysodoros 57. 59, 2. 164.
Dioskuros von Alexandrien 142.
Dippel J. 237 L.
Dittenberger W. 75, 3.
Döllinger I. v. 135 L., 3.
Döring Aug. 90 L., 3.
Dombart B. 144, 1.
Domenichelli Teof. 195, 6.
Dominicus 173, 2.
Dominikaner 193. 198. 201, 2. 204, 1, 3, 4, 5. 212, 4. 214, 3, 10. 215. 220, 4. 221. 230, 1, 5. 238, 2. 245, 2. 252, 1, 7.
Donatisten 144, 1.
Dräseke Joh. 147.
Dreydorff G. 237 L.
Drummond J. 112 L.
Duchesne (Quercetanus) 161, 1.

Dübner 16 L. 84.
Dühring Eug. 13 L.
Dümmler F. 61 L. 72 L.
Düx I. M. 224 L.
Dufour Th. 247 L.
Dumbleton Joh. 214, 10.
Duncker L. 16 L. 135, 3.
Duns Scotus 194. 197, 3. 204, 5. 206, 1. 213. 214. 215. 216, 4, 7, 8, 9. 217, 3. 219, 4. 222, 2. 224, 2. 242, 3. 247, 2 (vgl. Scotisten).
Durand 161, 1, 5.
Durand de St. Pourçain 215. 217, 3. 218.

E.

Eadmer 156, 1.
Ebert Ad. 131 L. 143. 153 L.
Eberus Paul 232, 3.
Ebioniten 122.
Eck, Dr. 230, 6.
Eckehart, Meister 230, 1—4, 5, 6, 7. 231, 2, 4. 233, 1. 234, 3. 257.
Ehinger El. 204, 3.
Ehrle Fr. 149 L. 199 L. 200 L.
Eichhorn J. G. 186.
Eicken H. v. 116 L.
Eisler Mor. 181 L. 188. 190 L.
Ekphantos 32, 1, 4.
Elias 134, 1.
Eleaten 33. 34—41. 42. 43, 2, 3. 44. 45, 1, 3, 4. 46. 47, 2. 48. 73. 74, 1, 2. 77, 1—4, 6. 78, 5. 81. 82. 87, 6, 9. 97, 2. 115. 148. 200, 7.
Elisabeth, Königin 247, 1, 3. 249, 1.
Ellinger G. 253 L.
Ellis R. L. 249, 1.
Empedokles 24, 2. 28, 3. 34, 3. 40, 3. 44. 45. 46. 47, 1, 3. 48. 50. 52, 1, 2. 59, 1. 73. 78, 5. 87, 2. 88, 2. 90, 2. 126. 148. 208, 5. 249, 5.
Ende am 233 L.
Ender v. 234, 1.
Endres A. 195 L., 3.
Engelbrecht Aug. 147.
Engelhardt I. G. V. 146. 172 L. 231 L.
Epicharmos 32.
Epiktetos 97, 1, 4.
Epikureer 70, 3. 94. 95. 96. 97. 98. 104. 106, 3, 4, 5, 6. 110. 111, 2, 3. 128, 6. 161, 2. 200, 7, 9. 205. 247, 2. 249, 5.
Epikuros 70, 2. 96. 97, 4. 98. 106, 3. 107, 1, 2. 200, 3. 239, 1.
Erasmus 107, 3. 135, 2, 3. 144, 1. 233, 3. 241, 8.
Erdmann B. 12 L. 13 L.
Erdmann Joh. Ed. 149 L. 214 L.
Eriugena Joh. Scotus 153. 154. 155, 1, 3. 158. 162. 165, 3. 176. 177. 182. 192. 193. 194. 205. 220, 3. 222, 2. 223. 224, 2, 3. 225. 231, 2, 4. 257.
Ersch 21 L. u. ö.
Esra Ibn 188.
Essener 113, 1. 114, 3. 122.
Essex, Graf 249, 1.
Euandros 101, 1.
Eubulides 68, 1.
Eucken Rich. 13 L. 85 L. 144 L. 203 L. 224 L.
Eudemos 16. 89, 1. 91.
Eudoxos 80. 88, 2.
Eudriss G. 199 L.
Euemeros 70, 3. 96, 3.
Eugen III., Papst 159, 2.
Eugen IV., Papst 224, 1.
Eukleides, Geom. 160. 242, 1.
Eukleides, Megar. 63, 3. 68. 74, 2.
Eunomius 141.
Euripides 52, 1. 63, 3. 65.
Eurymedon 83.
Eurystratos 26, 1.
Eurytos 32, 1, 5.
Eusebios von Caesarea 16 L. 113, 1. 127. 128, 6. 140, 2.
Eustochius 128, 6.
Euthydemos 57. 59, 2. 76, 5. 164, 1.
Eutyches 142. 203, 7.
Eva 114, 5. 195, 3.
Ewald H. 112 L.
Examyes 22.

F.

Faber Stapulensis s. Lefèvre.
Fabricius J. Alb. 16 L. 103, 1. 195, 1. 204, 3. 214, 10.
Falckenberg R. 224 L.
Falqera Schem Tob 188. 190, 2.
Fanfani 253, 2.
Faustus, Manich. 144, 1.
Faye de la 247, 1.
Fechner H. A. 234 L.
Feldner A. 233 L.
Felix, Manich. 144, 1.
Fermat 206, 12.
Ferri L. 237 L. 238 L. 243 L.
Fessler I. A. 161, 4.
Festa N. 129, 1.
Feuerlein E. 144 L.
Fichte J. G. 13. 213. 252, 6.
Ficino Marsiglio 113, 2. 128, 1, 6. 129, 1. 153. 232, 2. 237, 2, 3, 4. 244, 2.
Ficker Grh. 135 L.
Fihrist 182.
Fischer Kuno 249 L.
Fiorentino Fr. 13 L. 238 L. 243 L. 247, 1.
Flavian 142.
Floss H. I. 154, 1.
Flügel G. 182 L. 182.
Forchhammer P. W. 65 L.
Fornerius 147.
Foss H. Ed. 59 L.
Franck Seb. 233, 3, 4.
Franz I., König 239, 3.
Franziskaner 193. 195, 1. 198. 201, 2. 204, 5. 214, 10. 216. 217, 3. 219, 4. 220, 4. 221.
Franziskus Mayro 214, 10.
Fraterherren, Fraticellen s. Brüder z. gemeins. Leben.
Fraticelli 208, 2.
Fredegisus 153.
Frei J. 54 L. 58 L.
Fréret 65 L.
Freudenthal Jos. 34 L., 2. 88 L. 130 L. 237, 4. 239, 3. 249 L.
Friedlein Gottfr. 184.
Friedrich II., Kaiser 191.
Fries J. Fr. 13 L. 78 L.
Frith I. 247 L.
Fritzsche O. Frid. 135, 4. 156, 1.
Frohschammer Jul. 203 L.
Frotingham A. L. 146.
Fulbert 155, 3.
Fulco von Neuilly 173, 2.

G.

Gabelentz G. v. d. 15 L.
Gabirol Ibn s. Avencebrol.
Gaetano di Thiene s. Cajetanus.
Gaisford Th. 16 L.
Gale Th. 128, 1. 154, 1.
Galenos Cl. 91. 195, 2. 202. 203, 5. 239, 1. 241, 2. 242, 2. 243, 1.
Galenos, Pseudo- 16.
Galilei Galileo 155, 3, 238, 1. 239, 1. 246, 5. 250. 256, 2, 4.
Garbe R. 15 L.
Garetius J. 147.
Garnerius von Rochefort 176.
Garve, Chr. 89 L.
Gaspary Ad. 208 L. 237 L.
Gass W. 237 L.
Gassendi Petrus (Gassend Pierre) 96 L. 239, 1. 256, 1.
Gaunilo 156, 4.
Gaza Theod. 237, 1.
Gebhardt O. v. 121 L.
Gedike Fr. 16 L.

Geel J. 54 L.
Geffers Aug. 101 L.
Gehle H. 158 L.
Geiger Abr. 188 L. 190 L.
Geiger G. 185, 4.
Geil G. 28 L.
Geldner K. 15 L.
Gennadius 163, 1. 204, 3. 237, 1.
Gentilis Alb. 254, 1, 3, 4. 255.
Georg von Trapezunt 237, 1.
Georgii L. 112 L.
Georgios Scholarios s. Gennadius.
Gerard von Cremona 189. 191.
Gerard Odo 214, 10.
Gerbel v. 253 L.
Gerberon Gabr. 156, 1.
Gerbert (Sylvester II., Papst) 155, 2, 3.
Gercke Alfr. 126 L.
Gerhard, Myst. 231, 1.
Gerkrath L. 248 L.
Gersen Giov. (?) 231, 4.
Gerson Joh. 218. 219, 1. 220. 221. 223. 225. 229. 231, 4. 233, 1.
Gersonides 187, 1. 190, 2, 3.
Gervinus G. G. 253 L.
Gesner C. 135, 1.
Gfrörer Aug. 112 L. 247, 1.
Gichtel 234, 1, 6.
Gierke O. 251 L. 252, 2.
Gietl A. 161, 1.
Gilbert de la Porrée (Poretanus) 153. 162. 163. 164, 1, 3. 166. 170, 3. 173, 1. 175, 1. 187, 1. 189. 194. 198. 200, 2. 214, 5.
Gilbert W. 214, 5. 250.
Gildemeister O. 206, 2.
Giles I. A. 175, 2.
Giustiniani 140, 1.
Gladisch A. 17 L. 32, 3. 43 L.
Glaser Joh. 87 L.
Gnostiker 113, 2. 121. 122—125. 126. 127. 128, 3, 6. 132. 136. 148. 192. 193. 228.
Goclenius Rud. 239, 3.
Godefroy de Fontaines 204, 4.
Goethals s. Heinrich von Gent.
Goethe 90, 3.
Göttling K. W. 89, 2.
Goldast Melch. 216, 1.
Gomperz Theod. 16 L. 48 L. 58 L. 96 L., 1.
Gordian 128, 1.
Gorgias 57. 59. 61. 72, 1, 2. 73. 76, 3.
Gosche Rich. 185 L. 185.
Gottesfreunde 230, 6. 231, 1.
Gottschalk 154, 1.
Grant Al. 83 L. 84 L.
Grataroli W. 162.
Gratian Kanon. 169, 1.
Gregor I., Papst (der Grosse) 146. 165, 3. 195, 2. 197, 2. 208, 7.
Gregor VII., Papst 155, 3. 219, 4. 227.
Gregor XIV., Papst 244, 2.
Gregor von Nazianz 141. 154, 3. 195, 2, 3.
Gregor von Nyssa 141. 154, 3.
Gregor der Wunderthäter 137, 1.
Gregory 231, 4.
Greith C. 229 L.
Grial Joh. 147 L.
Groot Geert de 224, 1. 231, 4.
Groot Huig de s. Grotius.
Groot J. J. M. de 15 L.
Gronovius 16 L.
Grossmann A. 114 L.
Grote George 54 L. 76 L. 88 L. 85 L.
Grotius Hugo 254, 1, 4—8. 255. 256, 5.
Grube K. 231 L.
Gruber 21 L. u. ö.
Gruppe O. F. 78, 4.
Gruter 249, 1.
Guido von Ravenna 208, 1.
Gumposch V. Th. 13 L.
Gundisalvi Dom. (Gundissalinus) 185. 188. 191.
Gutberlet 195 L.
Guttmann I. 188 L. 203 L.
Guyau M. 96 L.

H.

Haarbrücker Th. 181 L.
Haas L. 99 L. 103 L.
Haase Fr. 107, 1.
Hadrian, Kaiser 130, 1.
Hadrian IV., Papst 175, 2.
Hagen K. 226 L. 233, 3.
Hain Ludw. 162. 195, 1.
Halbfass W. 58 L.
Hamberg B. 182 L. 184 L. 189 L.
Hamberger J. 234 L.
Harnack Ad. 16 L. 116 L. 121 L. 122 L. 124 L. 126 L. 146 L. 146.
Hartel W. 135, 4.
Hartenstein Gust. 32 L. 68 L. 89 L.
Hartwin 175, 1.
Harvey W. 135, 2.
Harvey Will. 243, 4. 250. 256, 4.
Hase C. A. 233 L.
Hasse F. R. 156 L.
Hatch E. 116 L.
Hauréau Barth. 149 L. 154, 1. 159, 3. 160. 162. 163, 2. 165 L., 1. 170, 2. 175 L. 195, 6. 200, 3. 204, 3, 4.
Hausrath Ad. 161 L.
Heath D. D. 249, 1.
Heeren A. H. L. 16 L.
Hegel 12 L. 13. 27. 234, 6.
Hegesias 70, 3.
Hegesibulos 52, 1.
Hegesinos 101, 1.
Hegler Alfr. 233 L.
Heiland K. 243 L.
Heinrich VII., Kaiser 208, 1.
Heinrich II., König von England 162. 175, 2. 227.
Heinrich III., König von England 247, 1.
Heinrich VIII., König von England 254, 1.
Heinrich von Gent (Goethals) 195, 1. 204, 3. 214, 3. 215.
Heinrich von Ostia 176.
Heinrich von Oyta 220, 1.
Heinrici G. 123 L.
Heinsius Dan. 136.
Heinze Max 13 L. 16 L. 52 L. 60 L. 97 L.
Heinze R. 80 L.
Heiric von Auxerre 158.
Heitz Em. 84 L. 128, 1.
Helfferich Ad. 206 L.
Hellenisten Pad. 232, 3. 238, 1.
Heloise 161, 1.
Hemming Nik. 252, 4, 5.
Hemsen J. T. 52 L.
Henke Th. 161, 3, 4.
Hennequin I. 247, 1.
Hense O. 16 L.
Heraclides Ponticus 80.
Herakleitos 31. 34, 1. 42. 43. 44. 45, 1. 46. 47, 2. 48. 49. 52, 4. 57. 58, 1, 2. 63, 1. 69. 73. 77, 1, 2, 4, 6. 82. 87, 1, 6. 88. 3. 97, 2. 134, 1.
Herakleon, Gnost. 123, 2.
Herbart J. Fr. 77 L., 4. 106, 2.
Hercher Rud. 111, 1.
Herennius 128, 1.
Hering H. 238 L.
Hermann C. Fr. 63 L. 74 L. 75, 2, 3. 79 L. 101 L.
Hermann Conr. 13 L.
Hermann von Tournay 159, 1.
Hermannus Alemannus 191.
Hermarchos 96, 5.
Hermeias 83.
Hermes Trismeg. 112, 2. 195, 2. 233, 3. 237, 2. 244, 1.

Hermagenes 63, 3.
Hermokrates 79, 6.
Hermolaus Barbarus 168, 1.
Hermotimos 52, 1.
Hertling G. v. 198. 199 L. 200, 8.
Hervaeus Natalis 203, 2. 204, 3.
Hesiodos 23. 24, 2.
Hestiaios 80.
Hettinger Fr. 208 L.
Hettner Herm. 236 L.
Heusde van 76 L.
Heussler H. 249 L.
Heyder C. L. W. 86 L.
Heyduck, Mich. 146.
Hieronymus 135, 4. 142. 147. 165, 2. 195, 2, 3. 204, 3.
St. Hilaire Barthél. 88 L. 89, 2. 249 L.
Hilarius von Poitiers 141. 143.
Hildebert von Lavardin (Tours) 159, 1. 162.
Hildebrand s. Gregor VII.
Hildenbrandt 79 L. 89 L.
Hilgenfeld Ad. 123 L.
Hinkmar von Rheims 154, 1.
Hinrichs H. Fr. W. 251 L.
Hjort Fr. 154 L.
Hipler Fr. 146.
Hippasos 32, 1.
Hippias 57. 60. 61. 76, 3.
Hippodamos 89, 2.
Hippokrates 202. 241, 5.
Hippolytos 16 L. 123, 2. 124. 135, 3.
Hippon 22.
Hiquaeus 214, 2.
Hirsche Karl 231 L.
Hirschfeld Hartw. 190 L.
Hirzel Rud. 32 L. 79 L. 96 L. 97 L. 101 L. 106 L.
Hitzig F. 185.
Hobbes Thomas 239, 1. 251. 255. 256. 257.
Hochfelder Casp. 156, 1.
Hock C. F. 156 L.
Hofmann Melch. 233, 3.
Hofstedt de Groot P. 123 L.
Holcot Rob. 217, 1, 3.
Holtzmann O. 112 L.
Holzherr 107 L.
Holzinger 146.
Homer 43, 2. 127. 128, 6.
Honorius von Autun 162.
Hrabanus s. Rhabanus.
Huber G. 154 L.
Huber Joh. 131 L. 154 L.
Hübner 16 L.
Huet P. D. 137, 1.
Hugo von St. Victor 162. 164, 3. 165. 166. 167. 169, 1, 2. 171. 172, 1, 2, 3. 173, 2. 175, 1. 194. 195, 1—5. 196. 197, 2, 4. 198, 2. 201, 2. 220, 2, 3. 246, 3. 247, 1.
Huit Ch. 74 L. 191 L.
Humbert von Prulli 204, 4.
Humboldt Al. v. 250.
Hʿunain s. Johannitius.
Hus Joh. 220, 2.
Huser Joh. 241, 1.
Hutten 111, 1.
Hutter M. 222 L.
Hypatia 146.

I. J.

Jackson H. 77 L.
Jacobi F. H. 247, 4.
Jacobus, Apost. 178. 231, 2.
Jahn Alb. 137, 3. 146.
Jakob I., König von England 249, 1, 4.
Jakob von Majorka 206, 1.
Iamblichos 113, 2. 126. 127. 129. 130, 1, 2, 4. 146. 237, 2.
Jammy Petr. 199. 200, 6, 8.
Janauschek Leop. 161 L.
Jandunus s. Johannes.
Ideler J. L. 88 L.
Jean Paul 241, 1.
Jebb 212, 1, 9.
Jehuda hal-Levi 190, 3.
Jehuda ibn Tabbon 191.
Jellineck Ad. 217, 3.
Jesuiten 204, 4. 206, 1. 231, 4. 239, 1, 4. 245. 252, 7. 253, 1.
Illgen 112 L.
Imbriani, V. 247, 1.
Immelmann, J. 88 L.
Indifferentisten 160. 164, 1.
Innocenz III., Papst 219, 4. 227.
Joachim von Fiore 176.
Joël K. 64 L.
Joël M. 114 L. 181 L. 188. 190 L. 190, 2.
Johann, König von Sachsen 208, 2.
Johann XXI., Papst s. Petrus Hispanus.
Johann XXII., Papst 216, 1.
Johann von London 212, 1.
Johann von Baconthorpe 238, 1.
Johannes, Apost. 199. 231, 2.
Johannes, Basingstocke 191.
Johannes, Capreolus 204, 3.
Johannes von Damascus 146. 173, 1. 195, 2. 216, 4.
Johannes Fidanza s. Bonaventura.
Johannes Hispalensis (Avendeuth) 181. 184, 1. 188. 191. 200, 1.
Johannes Jandunus 214, 10. 216, 1. 238, 1.
Johannes Palaeologus, Kaiser 237, 1.
Johannes Philoponus 16 L. 146. 187, 2. 244, 1.
Johannes de Rupella (Rochelle) 195, 6. 196.
Johannes Ruysbroeck 220, 3. 231, 1, 2, 3, 4.
Johannes von Salisbury 159, 2. 160, 1. 161, 2. 164. 174. 176. 177. 185. 186. 204, 2.
Johannes Scotus s. Eriugena.
Johannes Solo (Major) 214, 2.
Johannitius 155, 4. 181.
Jonsius Joh. 16 L.
Jordanus von Eberstein 199, 1.
Joscelyn von Soissons (?) 160.
Joto Dom. 258, 7.
Jourdain Ans. 191 L.
Jourdain Ch. 181 L. 200, 8.
Irenaeus 123, 2. 135, 2, 3.
Isaac Abraanel 190, 2.
Isaac Israeli 162. 204, 3.
Isaac Jud. 195, 2.
Isaac von Stella 173, 2.
Ishâk 181.
Isidorus Hispalensis 147. 153. 156, 8. 165, 3.
Isidoros, Neuplat. 130, 5.
Isidorus-Pseudo 147.
Isidorus, Sohn des Basilides 123, 1.
Isokrates 83.
Israel Aug. 238 L., 4.
Ithagenes 38, 1.
Judas 208, 3.
Julianus, Kaiser 119. 129, 2.
Julius, Herzog von Braunschweig 247, 1.
Julius, Kardinal s. Clemens VII.
Jundt A. 229 L. 230, 1.
Justinianus, Kaiser 130, 5. 142. 181.
Justinus Martyr 16 L. 134, 1, 2. 135, 1. 137, 1, 2.

K.

Kahl W. 47 L.
Kaibel G. 84 L.
Kain 144, 7.
Kainiten 124.
Kallippos 88, 2.
Kallisthenes 83.
Kaltenborn C. v. 252 L. 254, 3.
Kant 11, 13, 79, 7. 99. 216, 8.
Kapila 15.
Karl von Anjou 206, 1. 208, 1.

Karl der Grosse 152. 153. 178. 227.
Karl der Kahle 154, 1.
Karl II, König von England 256, 1.
Karmeliter, unbesch. 204, 4.
Karneades 97, 1. 101, 2.
Karpokrates 124.
Karsten Sim. 34 L. 45 L.
Kaufmann D. 181 L. 190 L.
Kaufmann G. 191 L.
Kaulich W. 147 L.
Kebes 32, 1.
Keim Th. 111, 3.
Keppler Joh. 256, 4.
Kern Fr. 34 L. 38 L.
Kessler K. 124 L.
Khung-fu-tsï 15 L.
Kiessling Th. 129, 1.
Kirchhoff Ad. 128, 1.
Kirchmann J. H. v. 247, 1.
Kirchner H. C. 128 L. 129, 2.
Kleanthes 97, 1, 3. 247, 3.
Kleist H. v. 128 L.
Kleitomachos 101, 2.
Kleon 53.
Kober, Paracels. 234, 1.
Koeber R. 13 L.
Köstlin J. 233 L.
Köstlin K. 16 L.
Konstantin der Grosse 256, 7.
Konstantin, Pseudo- 219, 4.
Konzeptualisten 160. 203, 5. 214, 5. 223.
Kopisch Aug. 208, 2.
Krantor 80. 101, 1.
Krates, Cynik. 72, 1. 80. 97, 1. 101, 1.
Kratippos 91.
Kratylos 44. 74, 1.
Krische Aug. Bernh. 16 L. 87 L.
Kritias 57. 68, 2.
Kritolaos 91. 97, 1.
Krönlein J. H. 192.
Kröhn Aug. 64 L. 75, 3. 79 L.
Krug W. Tr. 16 L.
Krumbacher K. 204 L.
Kühn Car. 86 L.
Kuhlenbeck L. 247, 1.
Kunstmann Fr. 153 L.
Kuntze 230, 6.

L.

Lachmann C. 96 L.
Lactantius 113, 2. 135, 4. 143. 241, 8.
Laemmer H. 156, 1.
Lagarde P. de 247, 1.
Lakydes 101, 1.
Lambert von Auxerre 204, 3.
Landauer S. 184 L.
Lanfranc 155, 3. 156, 1.
Lange Fr. Alb. 239 L.
Langen J. 146.
Languet Hub. 252, 6.
Lanszperg M. 200, 6.
Lao-tsï 15 L.
Larsen Ed. 256 L.
Lasaulx E. v. 64 L.
Lassalle F. 43 L., 6.
Lasson Ad. 230 L. 247, 1. 249, 8.
Lasswitz K. 239 L.
Laubmann G. 135, 4.
Lautensack 233, 4.
Laynez 252, 7.
Leade Jane 234, 6.
Le Clerc 204, 4.
Leclerc G. V. 248, 2.
Lefèvre Jacques 237, 5.
Legge J. 15 L.
Legrandt Em. 236 L.
Lehnerdt M. 236 L.
Leibnitz 206, 11. 239, 1, 2, 4. 247, 5.
Leo I., Papst 142. 144, 6. 147, 1.
Leo X., Papst 238, 1.
Leo Hebraeus 237, 5.
Leontius, der Däne 204, 4.
Lequien 146.
Lersch K. 97 L.
Less Leonh. 252, 7.
Lessing 90, 3.
Leukippos 47, 1. 52, 1. 58, 2.
Levi ben Gerschom s. Gersonides.
Lewes G. H. 13 L. 88 L.
Liberius, Bischof 141.
Liebig J. v. 249, 8.
Liebner Ad. 165 L.
Liliencron R. v. 204 L.
Lindenkohl St. 161, 3.
Lingk Jak. 239, 4.
Lipperheide Vict. 203 L.
Lipsius A. 122 L.
Lipsius Just. 107, 1. 239, 1.
Livius 253, 2.
Loewe Joh. Hnr. 158 L.
Lommatzsch C. H. E. 16 L. 45 L. 137, 1.
Longinus 128, 1, 6.
Loofs Fr. 116 L.
Lorenzana, Kard. 147.
Lortzing 47 L.
Lucas, Apost. 199.
Lucretius Carus 96, 5. 204, 5. 247, 2, 5.
Lucullus 104.
Ludwig der Bayer 216, 1.
Ludwig IX., König von Frankreich 217, 1.
Ludwig XIII., König von Frankreich 254, 4.
Lütolf 230, 6.
Lull Ramon 185. 204, 4. 205. 206. 207. 242, 3. 246, 4. 247, 1, 2, 3. 248, 1.
Lullisten 206, 4.
Luthardt E. 149 L.
Luther 118. 194. 230, 6, 7. 232, 1, 2, 3. 233, 1, 2, 4. 241, 2, 8. 242, 2. 246, 2, 6. 252, 2. 257.
Lutterbeck I. A. B. 108 L.
Lychetus 214, 2.
Lykon 65. 91.
Lyng Wilh. 91 L.
Lysis 32.

M.

Mabilleau 238 L.
Macarius 203, 7.
Maccoll Norm. 99 L.
Machaon 83.
Machiavelli Nicc. 89, 2. 242, 4. 246, 6. 258.
Macrobius 195, 2.
Mähly J. 61 L.
Maiandrios (Maiandros) 58, 1.
Maimonides 190, 1, 2, 3. 201, 4.
Maire Joh. 175, 2.
Malchus s. Porphyrius.
Manegold von Lauterbach 159, 1.
Manfred, der Hohenstaufe 191.
Mangey Thom. 114, 1.
Mani 124.
Manichäer 124. 144, 1. 154, 5. 203, 5, 7. 234, 2.
Maranus Prudentius 133 L. 134, 1, 2. 135, 1.
Marbach Fr. 135 L.
Marbach G. O. 13 L.
Marcellino di Civezza 195, 6. 197 L.
Marcion, Gnost. 125.
Marcus Aurelius Antoninus 97, 1, 4. 119. 130, 1. 134, 1, 2.
Marcus von Benevent 216, 1.
Marcus, Gnostiker 123, 2.
Mariana 252, 7.
Marinus 130, 1, 5.
Marsilius s. Ficino.
Marsilius de Inghen 204, 3. 217, 3, 4. 219, 2.
Marsilius von Padua 216, 1.
Martène 161, 1, 5.
Martensen 230 L. 234 L.
Martianus Capella 147. 154, 1. 158.
Martigné Prosper de 195 L. 201 L., 2.
Martin H. 78 L.
St. Martin 234, 6.
Masson 175, 2.

Massuet R. 122 L. 135, 2.
Mathaei C. F. 146.
Mathaud 168, 1. 169, 3.
Mathilde 128, 6.
Matter J. 122 L.
Mauritius Hispanus 192.
Maximus Confessor 146. 154, 3. 246, 2.
Maximus von Ephesus 129, 2.
Maximus von Tyrus 111, 3.
Mayro s. Franziskus.
Maywald M. 238 L.
Medici Cosimo 237, 1, 2.
Medici Lorenzo 253, 2, 3.
Megariker 67. 69. 72, 2. 73. 76, 4. 77, 1, 2, 3, 5, 6. 78, 2. 82. 98.
Meibom 16 L.
Meineke Aug. 16 L.
Melanchthon 232, 3. 233, 2, 3, 4. 252, 2, 3, 4. 254, 3. 257.
Meletos 65.
Melissos 37. 38. 39. 43, 2.
Melito 134, 1.
Menagius 16 L.
Ménard L. 113 L.
Menedemos 68, 1.
Menon 91.
Mentzius Fr. 70 L.
Merlin J. 137, 1.
Mersenne 246, 1. 256, 1.
Merswin Rulm. 230, 5, 6.
Methodius von Olympus 128, 6. 137, 3.
Meton 45, 1.
Metrodoros 47, 1. 96, 5.
Meyer Ed. 15 L. 21 L.
Meyer Jürg. Bona 88 L.
Michael Psellos 204, 3.
Michael Scottus 191.
Michaud E. 159 L.
Michelet H. L. 89 L.
Michelis Fr. 18 L. 75, 3. 76 L. 87 L. 89 L.
Michelsen A. 234 L.
Migne I. P. 16 L. u. ö.
Miller Em. 16 L. 135, 3.
Miltiades 134, 1.
Mingarelli 170 1.
Minucius Felix 135, 4.
Miraeus 195, 1.
Mnesarchos 31.
Mocenigo 247, 1.
Mocenigo Zach. 244, 1.
Moderatus 110.
Möhler I. A. 131 L. 140 L.
Möller E. W. 121 L. 124.
Mohl Rob. v. 253 L.
Molesworth Will. 256, 1.
Molina Ludov. 252, 7.
Monica 144, 1.
Monophysiten 142. 206, 1.
Montaigne P. 222, 1. 248, 2 bis 6. 249, 1. 254, 2.
Montesquieu 74, 1. 89, 2.
Montfaucon 140, 1.
Mook Fr. 241 L.
Morelles 203, 1.
Morhof 241, 8. 246, 1.
Morus Thomas 246, 6. 254, 1.
Mosellanus 147.
Moser G. H. 128, 1.
Moses 114, 2, 5. 154, 5, 6. 201, 4. 233, 3. 234, 4. 256, 7.
Mosheim J. L. v. 122 L.
Müller Ad. 72 L.
Müller Ed. 90 L.
Müller H. Fr. 128 L., 1.
Müller Hier. 75, 3.
Müller Iw. 16 L.
Müller K. 149 L.
Müller Marc. Jos. 187, 1, 5.
Müller Max 15 L.
Muhammed 179. 180—185.
Mullach Fr. W. A. 16 L. u. ö.
Mundt Th. 253 L.
Munk Ed. 75, 3.
Munk S. 181 L. 185. 187, 1. 188. 190 L., 1.
Muret 248, 2.
Musaeus Simon 233, 2.
Musonius C. Ruf. 97, 1. 136.
Mussmann I. G. 116 L.
Mystiker 165, 4. 174. 197, 5. 220—234. 239, 4. 241, 8. 242, 2 (vgl. Theosophen).

N.

Nannius Petr. 134, 2.
Natge H. 249 L.
Natorp P. 16 L. 24 L. 47 L. 58 L. 70 L. 87 L. 96 L. 99 L. 102 L.
Nauck A. 32 L. 129, 1.
Naudaeus Gabr. 238, 1. 246, 1.
Neander Aug. 122 L. 123, 1.
Nemesius 146.
Nestorianer 142. 206, 1.
Nestorios 130, 1.
Nestorius 142. 203, 7.
Neuhäuser Jos. 24 L.
Neumann C. 204 L., 3.
Neumann K. J. 116 L.
Neuplatoniker 78, 2. 113, 2. 121. 126—130. 132. 133. 144, 1, 3. 146. 148. 155, 1. 180. 181. 183. 184, 1. 189. 190, 1. 192. 197, 3. 222, 3. 228. 237, 3. 238, 1. 244, 1, 3.
Neupythagoreer 32. 110. 113, 2. 130, 1. 237, 4.
Nichol J. 249 L.
Nicolaus s. Nikolaus.
Niebuhr G. 74, 1.
Niedner 17 L.
Nigidius Figulus 110.
Nihilisten 173, 1.
Nikolaus I., Papst 154, 1.
Nikolaus V., Papst 224, 1.
Nikolaus von Basel 230, 6.
Nikolaus von Clémange 219, 4.
Nikolaus Cusanus 223. 224. 225. 231, 4. 233, 4. 234, 3. 237, 5. 242, 3. 247, 1, 2, 4, 5. 248, 1, 6. 257.
Nikolaus von Lyra 214, 10.
Nikomachos 83.
Nikomachos von Gerasa 110.
Niphus Aug. 238, 1, 2.
Nirschl Jos. 131 L.
Nitzsch F. 147. 233 L.
Nizolius Mar. 239, 2. 247, 2.
Noack L. 17 L.
Nohle C. 79 L.
Nominalisten 128, 6. 158. 159, 1. 160. 161, 2. 184, 1. 194. 200, 2, 6. 203, 5. 214. 5, 10. 215. 216, 4, 5. 217, 1, 2, 3. 218. 219, 2. 220, 2, 221. 222, 2. 223. 233, 3. 238, 1.
Nopitsch 233, 3.
Norden Ed. 16 L. 43 L. 72 L.
Numa Pompilius 253, 4.
Numenius 111, 1. 127. 136.

O.

Ocellus Lucanus 110.
Odo von Cambray 159, 1.
Odo von Clugny 158.
Oehler Fr. 135, 4. 146.
Ogereau F. 97 L.
Oldenbarneveldt 54, 4.
Oldenberg H. 15 L.
Oldendorp Joh. 252, 3.
Olleris A. 155, 2.
Olympiodoros, Aristotel. 130, 1.
Olympiodoros jun. 74 L.
Opel J. O. 233 L., 4.
Ophiten 122. 124.
Oporinus Joh. 241, 10.
Orelli I. C. 96, 1. 246, 1.
Origenes 16 L. 123, 2. 128, 3. 137, 1, 2. 139. 140, 2. 148. 154, 3, 7. 193. 203, 5. 237, 2.
Orpheus 113, 1. 192.
Orthomenes 34, 1.
Osiander 233, 1, 4.
Otterle van 231 L.
Otto I., Kaiser 227.
Otto III., Kaiser 155, 2.
Otto C. Th. v. 16 L. 133 L.
Oxenstierna 254, 1, 4.

P.

Pacius J. 84 L.
Panaetius 97, 1.
Pancratius 241, 10.
Pantaenus 136.
Panzerbieter Fr. 28 L. 45 L.
Papencordt 47 L.
Pappenheim Eug. 99 L. 102 L. 103 L.
Paracelsus Theophr. 233, 4. 234, 1, 3, 4. 241. 242, 2, 3. 243, 2, 5. 246, 2. 247, 2. 249, 4.
Paravia 231, 4.
Parker L H. 256, 1.
Parmenides 34, 3. 35. 36. 37. 38. 40, 1, 2. 42. 43, 2, 3. 44. 45, 1. 68, 1. 77, 1. 249, 1.
Parthey G. 113, 2. 128, 1.
Paschasius Radbert 154, 1. 155, 3.
Passerini 253, 2.
Pateriner 170, 1.
Patrick G. T. W. 43 L.
Patritius Franc. 83 L. 113, 2. 182. 244. 245. 246, 2. 247, 2.
Paulus, Apost. 97, 4. 107, 1. 115. 118. 122. 124. 125. 178. 230, 3.
Paulus, Averr. 238, 1.
Pauly 16 L.
Paur Th. 208, 2.
Pearson 16 L.
Peipers Dav. 76 L. 77 L.
Pelagianer 170, 3. 179. 214, 9 (vgl. Semipelagianer).
Pelagius 144, 1, 5. 156, 6. 158.
Perikles 49. 52, 1. 53. 74, 1. 76, 1.
Periktione 74, 1.
Peripatetiker s. Aristoteliker.
Perna P. 128, 1.
Persius 97, 1.
Persius Ant. 243, 1.
Peter von Cluny 161, 1, 6.
Peter von Nymwegen 230, 6.
Petersen Chr. 32 L. 96, 1. 97 L., 1. 175, 2.
Petilianus, Donat. 144, 1.
Petrarca 238, 1.
Petrus, Apost. 115. 123, 3. 178. 231, 2.
Petrus de Alliaco s. d'Ailly.
Petrus von Aquila 214, 10.
Petrus Aureolus 215.
Petrus Comestor 169, 1.
Petrus Hispanus 204, 3. 214, 3. 216, 2.
Petrus Lombardus 167. 169, 1, 2, 3. 170, 4. 171, 3. 173, 1. 194. 195, 1, 2. 197, 1, 3. 198. 201, 1, 2, 4 6. 204, 5. 206, 3. 214, 3. 216, 8. 220, 2. 233, 1.
Petrus de Mahancuria 212, 1.
Petrus von Poitiers 169, 3. 173, 1. 194.
Pezius B. 161, 1, 6. 170, 1, 2.
Pfeiffer A. F. 114, 1.
Pfeiffer F. 230, 1.
Pfleiderer Edm. 43 L.
Phaidon 68, 1.
Phaidros 96, 5. 106, 1.
Phainarete 63, 1.
Phalaris 97, 4. 106, 1.
Phaleas 89, 2.
Pherekydes 31. 123, 1.
Philalethes s. Johann, König von Sachsen.
Philipp II., König von Spanien 147. 246, 6.
Philippos von Macedonien 81. 83.
Philippos Opunt. 80.
Philo Judaeus 105. 113, 2. 114. 115. 122. 123, 1. 127. 128, 2, 3. 134, 1. 137, 2. 154, 3. 188. 222, 3. 244, 3. 247, 2.
Philo von Larissa 101, 3. 106, 1.
Philodemos von Gadara, Epik. 96, 5.
Philolaos 32, 1, 5. 97, 1.
Philoponos s. Joh. Philoponos.
Philostratos 110.
Photinos 142. 203, 7.
Photius 102, 1.
Physiologen, Ion. 20. 21 ff. 32, 2. 33. 37. 38, 2. 43, 3, 4.
Picavet M. F. 153 L.
Pico Giov. Franc. 237, 3.
Pico Giov. von Mirandula 232, 2. 237, 3, 4. 244, 2.
Piccolomini Fr. 238, 1. 239, 4.
Pietisten 166. 171.
Pietschmann Rob. 113 L., 2.
Pin du 220, 1, 3.
Pisistratus 79, 6.
Piso M. P. 104.
Pistelli 129, 1.
Pius V., Papst 203, 1. 247, 1.
Platon 16. 30. 32, 3, 6. 34, 2. 36, 1. 43, 1. 45, 1, 3. 46. 52, 3. 56. 58, 2. 60. 61. 63, 1, 3. 65. 67. 68, 1, 2. 71. 73. 74—79. 80—85, 2. 86, 1, 5, 6. 87, 1—4, 6, 8, 9. 88, 1, 2, 6. 89, 1, 2. 90, 1, 2. 94. 96, 1, 2. 97, 2. 98. 101, 1. 104. 106, 3. 109. 110. 111, 2. 112. 113, 1, 2. 114, 2—4. 123, 2. 124. 126. 127. 128, 2, 3—6. 129, 1. 130, 1—4. 134, 1. 136. 140, 2. 144, 1. 146. 147. 154, 5. 156, 3. 161, 2—4. 169, 2. 181. 182. 183. 187, 1, 5. 195, 2. 200, 7. 203, 8. 208, 8. 236. 237, 1, 2. 238, 2. 239, 2. 242, 4. 244, 1. 247, 2. 249, 5, 6. 254, 1, 2.
Platoniker (s. Akademiker) 107, 1. 129, 1. 144, 2. 158. 159, 2. 161, 3, 4. 162. 200, 5. 203, 5. 214, 5. 216, 4, 7. 244, 2, 3. 247, 2.
Plethon Georg. Gemist. 237, 1, 2.
Plinius C. Sec. Maj. 107, 1. 147. 249.
Plotinos 126. 127. 128. 129, 2. 130, 2—4. 136. 144, 3. 148. 182. 237, 2.
Plutarchos Chair. 16. 111. 127. 129, 1. 192. 248, 2.
Plutarchos, Neuplat. 130, 1.
Pocock Ed., jun. 186.
Poiret P. 234, 6.
Polemon 80. 97, 1.
Polos 57. 61.
Polykarp 135, 2.
Pomponatius 238, 1, 2.
Ponzius 214, 2.
Poppelreuter H. 88 L.
Pordage 234, 6.
Porphyrius 16 L. 113, 2. 128, 1, 6. 129, 1. 144, 3. 146—148. 151. 153. 156, 2. 181. 184, 1. 200, 2. 214, 2. 216, 4. 232, 3. 237, 2.
Porta Simon 238, 1. 249, 8. 250.
Portus Aemil. 130, 1.
Posidonius 97, 1. 106, 1.
Possevin, Jes. 169, 1. 195, 1.
Potter I. 16 L. 136.
Praedestinatianer 144, 6.
Praepositivus (?) 201, 2.
Prantl C. 16 L. 84 L. 86 L. 147 L. 153. 155, 4. 158 L. 161, 2. 175 L. 184, 1. 203, 2. 204 L., 3. 214, 10. 215. 216, 2. 239 L.
Praxiades 24, 1.
Preger W. 171 L. 229 L. 230 L., 6.
Preller L. 16 L. 68 L.
Preuscher Erw. 16 L.
Prodikos 57. 60. 61. 63, 1.
Proklos 126. 127. 129, 1, 2. 130. 146. 148. 156, 3. 184, 1. 189. 237, 2. 244, 3.
Protagoras 57. 58. 59, 2. 60. 61. 64, 1. 70, 2. 72, 2. 73. 76, 3, 4. 250.

Psellos s. Michael.
Ptolemaios, Astron. 212,5,6,7.
Ptolemaios, Gnost. 123, 2.
Pyrrhes 36, 1.
Pyrrhon von Elis 99. 100. 102, 1. 103, 1.
Pythagoras 30. 31—32. 34, 1, 2. 43, 1. 4. 45, 1. 91. 110. 111, 1. 113, 1. 114, 2. 124. 128, 6. 200, 7. 247, 2.
Pythagoreer 31—32. 34, 2. 35. 36. 41. 44. 45. 46. 47, 2. 48. 69. 73. 74, 1, 2. 77, 3, 6, 7, 9. 78, 5. 83. 87, 2. 88, 1, 2. 89, 1. 97, 1. 110. 111, 2. 113, 1. 123, 2. 127. 129, 1. 208, 5. 237, 4. 249, 9.

Q.

Quercetanus s. Duchesne.
Quinctilianus 239, 2.
Quantilianus Aristides s. Aristides.
Quostâ ibn Luqâ 181.

R.

Rabirius 95, 5.
Radbert s. Paschasius.
Ragey P. 156 L.
Rahlow F. 233 L.
Raimbert von Lille 159, 1. 160.
Ramisten 239, 3.
Ramsauer G. 84 L.
Ramus Petrus 239, 3, 4. 247, 2.
Ranke Leop. v. 253 L.
Raphael, Magister 241, 10.
Raphelengius 175, 2.
Rassow Herm. 86 L.
Ratramnus 154, 1. 155, 3.
Raumer Fr. v. 90 L.
Raumer K. v. 144, 1.
Rawley W. 249 L.
Raymund von Sabunde 221. 222. 223. 225. 241, 2. 245. 246, 2. 248, 2.
Raymund von Toledo 191.
Realisten 128, 6. 158. 159, 1. 160. 161, 2. 184. 1. 193. 194. 200, 2, 6. 208, 5. 214, 5. 216, 4, 5. 217, 1, 3. 220, 2. 222, 2. 223.
Redepenning F. R. 137 L., 1.
Regiomontanus 242, 3.
Reifferscheid Aug. 135, 4.
Reinhold E. 13 L. 32 L.
Reinkens Jos. Hub. 90 L., 3.
Reiske 111, 1.
Remigius von Auxerre 158.
Rémusat Ch. de 156 L. 161 L., 2.
Renan Ern. 186 L. 187, 1. 231, 4.
Renouard 248, 3.
Rettberg 216, 7.
Reuchlin 232, 2. 237, 4, 5.
Reuter Herm. 144 L. 149 L. 164, 1.
Réville A. 15 L.
Réville J. 114 L.
Rhabanus Maurus 153.
Rheinwald F. H. 161, 1.
Ribbing Sig. 64 L. 75, 3. 76 L.
Richard von Middletown 197, 3. 204, 5. 214, 3.
Richard von St. Victor 172. 173, 1, 2. 194. 195, 2. 196. 197, 2, 4. 198. 219, 3. 229.
Richardson 16 L.
Richardus, Bischof 175, 1.
Richelieu, Kard. 254, 1.
Richter, Oberpred. 234, 1.
Richter Arth. 128 L., 1. 232 L., 3.
Richter C. E. 114, 1.
Ritter H. 13 L. 16 L. 21 L. 32 L. 32. 68 L. 106, 2. 116 L. 160. 215. 222, 2.
Rixner Th. Ans. 13 L. 241 L. 246, 1.
Robert Greathead (Grosse-tête) 191. 212, 1.
Robertson G. Cr. 83 L. 256 L.
Robertus Pullus 167. 168. 169, 1, 2, 3. 175, 1. 194.
Rössler Chr. Fr. 131 L.
Röth Ed. 17 L. 31. 32, 2. 110.
Rötscher H. Th. 13 L. 64 L.
Rohde Erw. 16 L. 21 L. 31 L. 47 L.
Roland Bandinelli (Alex. III., Papst) 161, 1.
Romulus 253, 4.
Roscellin 156, 5. 158. 159, 1. 161, 1, 2. 164, 2. 215. 222, 2.
Roscher Wilh. 252 L.
Rose Val. 84 L. 155, 4. 204, 3.
Rosny L. de 15 L.
Rossel Herm. 113, 2.
Rothenbücher 32 L.
Rusaeus 16 L. 137, 1.
Rudolf II., Kaiser 247, 1.
Rufinus 137, 1.
Runze G. 156 L.
Ruprecht, Pfalzgraf 217, 3.
Ruysbroeck s. Johannes.
Rynmann 230, 6.

S.

Saʿadjâ Gaon 181.
Sabellianer 161, 6.
Sabellius 139, 3. 140, 2.
Sabinus, Jur. 194.
Saisset Em. 102 L.
Salabert 217, 4.
Salmanticenses 204, 4.
Salzinger Ivo 206, 1, 4.
Sanchez Fr. 248, 4, 5.
Sartorius Dav. 189.
Saturninus 125.
Savigny 206, 1.
Savonarola 237, 3.
Scaliger 249, 8.
Scartazzini G. A. 208 L., 2.
Schaarschmidt C. 32 L. 75, 1. 175 L.
Schahrastâni 181 L. 184.
Schanz M. 54 L. 75, 2.
Scharpff Fr. A. 224 L.
Schaubach Ed. 52 L.
Schelling 13. 88, 6. 234, 6.
Scherbius 239, 4.
Schiebler 234, 1.
Schipper J. 249 L.
Schleiermacher 13. 22 L. 24 L., 2, 3. 27. 28 L. 48 L. 64 L. 68, 2. 75, 3. 82. 88, 3. 89 L.
Schlosser 230, 6.
Schlosser F. Chr. 204 L., 2.
Schlüter C. B. 154, 1.
Schmid Fr. X. 239 L.
Schmidt C. 232 L.
Schmidt K. 230 L., 5, 6.
Schmidt Leop. 16 L.
Schmölders Aug. 181 L. 183. 184, 1. 185.
Schneider J. G. 88 L. 91 L.
Schneider Leonh. 88 L.
Schneidewin F. G. 16 L. 135, 3.
Schnitzer Joh. 155 L.
Schöne Rich. 75, 3.
Schoppe K. (Scioppius) 239, 1.
Schorn W. 28 L.
Schröder L. v. 17 L. 31 L.
Schürer E. 112 L.
Schubert Ed. 241 L.
Schultess Fr. 16 L.
Schultze Fr. 237 L.
Schuster Paul 48 L.
Schwab J. B. 220 L.
Schwartz Ed. 134, 2.
Schwegler Alb. 13 L. 16 L. 84 L.
Schwenkfeld Casp. 233, 2, 3, 4. 234, 1, 5.
Scotisten 214, 10. 215. 216, 2. 217, 1. 218. 219, 2. 220, 2. 246, 2.
Secundinus, Manich. 144, 1.
Selwyn W. 137, 1.
Semipelagianer 144, 6.
Semisch K. 134 L.

Sendy 249, 6.
Seneca L. Ann. 16. 97,4. 107. 110. 111,1. 115. 119. 173,1. 239,4. 248,2. 254, 8.
Sennert D. 239, 1.
Serranus 75, 2.
Severinus Petr. 241, 10.
Sextius 110.
Sextos Empeirikos 16. 36, 1. 43, 3. 59, 1. 99. 102, 1. 103.
Shyreswood s. Wilhelm.
Sidgwick H. 54 L.
Sidney Th. 247, 1.
Siebeck H. 16 L. 54 L. 64 L. 78 L. 97 L. 149 L.
Sieber Th. 241 L.
Siegebert 204, 3.
Sievers E. 230, 1.
Siger von Brabant 204,4.
Siger von Courtrai 204, 4.
Sighart J. 199 L.
Sigismund von Oesterreich 224, 1.
Sigwart Chr. 232 L., 2. 239,4. 241 L. 246 L. 247 L. 249 L.
Sigwart H. C. W. 13 L.
Silbert 231, 4.
Simmias 32, 1.
Simon 175, 1.
Simon J. 126 L.
Simon Magus 122.
Simplicius 16 L. 146.
Sixtus IV., Papst 197, 1.
Sixtus V., Papst 197, 1.
Skeptiker 40. 64,2. 97,2,3. 98. 99—103. 104. 107, 2. 108. 115. 174. 216, 7. 248. 249, 6.
Smith Will. 121 L.
Socher J. 75, 3.
Sokrates 32. 47,1. 51. 62. 63—66. 67—73. 74, 1, 2. 76, 1, 2, 4, 5, 6. 77, 2—6. 78, 2. 79, 2. 86, 5. 89, 1. 94. 97, 1, 2. 125. 134, 1. 161, 3. 162. 173,1. 200,7. 239, 2. 250.
Solo s. Johannes.
Sophisten 40, 3. 51. 53. 54—61. 64, 1, 3. 66. 69. 70, 2. 72, 2. 76, 1, 3, 5, 6. 77, 1. 85, 2. 86, 5. 92. 106, 1. 115. 126. 175, 1. 248, 5.
Sommalius, Jes. 231, 4.
Sophroniskos 63, 1.
Sorbière S. 256 L.
Sotion 110.
Soto, Dominic. de 252, 1.
Spalding G. L. 68 L.
Spedding J. 249 L.
Spengel Leonh. 54 L. 84 L. 89 L., 2. 90 L., 3. 91 L. 96, 1.
Speusippos 80. 237, 2.
Spinoza 11. 118. 161, 4. 190, 2, 3. 237, 5. 247, 4, 5.
Spiritualen 219, 4.
Sponius Car. 242, 1.
Stade B. 112 L.
Staehelin H. 135 L.
Stahr Ad. 83 L. 90 L., 3. 191 L.
Stallbaum G. 75, 3.
Stanley Th. 13 L.
Stapfer P. 248 L.
Staseas 91.
Statius 208, 4, 6.
Staudenmaier F. A. 154 L.
Staupitz 233, 1.
Steck J. G. 13 L.
Steffens H. 247 L.
Steger R. 78 L.
Stein H. 36 L. 45 L.
Stein H. v. 70 L. 76 L. 236 L.
Stein L. 13 L. 97 L. 181 L. 237 L.
Steiner Hnr. 181 L.
Steinhart K. 21 L. 45 L. 74 L. 75,3. 77,2. 126 L. 128 L.
Steinschneider Mor. 181 L. 183 L. 190, 1. 191.
Steinthal H. 16 L. 97 L.
Steitz G. E. 146.
Stephanus H. 16 L. 75, 3. 111, 1.
Stephanus Rob. 134, 1, 2.
Stich Joh. 97, 1.
Stiefel Es. 234, 1.
Stilpon 68, 1. 97, 1.
Stobaios 16. 113, 2.
Stöckl A. 13 L. 149 L. 228.
Stölzle Rem. 155, 4. 161, 1, 3.
Stoiker 43, 4. 47, 1. 70, 2. 72, 1. 91. 94—96. 97. 98. 101. 102, 1. 103, 2. 104. 106, 3, 4, 6. 107, 1, 2. 110. 111, 1, 2. 112. 113, 1. 114, 5. 128, 3, 6. 133. 159, 3. 161, 2. 200, 7, 9. 222, 3. 237, 1. 239, 1. 243, 4. 247, 2, 5. 248, 2.
Storz J. 144 L.
Strabon 84.
Straton 91.
Strauch Th. 229 L. 230, 5, 6.
Strauss Dav. 155, 3.
Strümpell Ludw. 16 L.
Sturm Joh. 239, 3.
Sturz Fr. W. 45 L.
Suarez Fr. 252, 7.
Sudhoff K. 241 L.
Süpfle G. 72 L.
Süvern W. 64 L.
Suffridus Petri 204, 3.
Suisset Joh. 242, 3.
Summisten 167—170. 171.
Sundby 162.
Surius, Myst. 231, 1.
Susemihl Fr. 75, 3. 77, 7. 79 L. 84 L. 90, 3. 200, 8.
Suso Heinrich 230, 1, 5. 231, 4.
Sylburg Fr. 16 L. 136.
Synesios 146.
Syrianos 130, 1.

T.

Tacitus 119.
Taillandier St. René 154 L.
Tallarigo C. M. 247, 1.
Tannery P. 18 L. 22 L. 26 L. 36 L.
Tansillo Luigi 247, 1.
Tasso Torqu. 244, 1.
Tatian 134, 1.
Tauler Joh. 230, 1, 6. 231, 4. 233, 1, 3, 4.
Taurellus Nik. 239, 4.
Tausch Edw. 233 L.
Teichmüller Gust. 24 L. 26 L. 34 L. 43 L. 75 L. 85 L. 90 L.
Telauges 34, 2.
Telesius Bernh. 238, 1. 243. 244, 1, 3, 4. 245. 246, 1, 2, 5, 6. 247, 1, 2. 249, 1, 4, 5. 250.
Teleutagoras 40, 1.
Tempier Steph. 203, 5. 204, 1, 4.
Temple Will. 239, 3. 249, 1.
Tennemann W. G. 13. 75, 3.
Tennulius 129, 1.
Tertullianus 135, 4. 144, 6.
Thales 21. 22. 23. 24, 1, 2, 3. 25. 26, 1, 2. 34, 1. 43, 1. 44.
Thanner Jak. 200, 6.
Themistius 16 L. 181. 200, 5.
Theobald von Canterbury 175, 2.
Theodor von Mospvestia 142. 143. 144, 5.
Theodoretus Arcer. 129, 1.
Theodoros von Asine 129, 3.
Theodoros, Cyren. 70, 3.
Theodosius II., Kaiser 128, 6.
Theognis 72, 3.
Theologie, deutsche, Verf. 231, 4. 233, 1, 3, 4.
Theophilos von Antiochia 135, 1.
Theophrastos 16. 24, 2. 26, 1. 34, 2. 47, 1. 68, 1. 91. 101, 1.

Theosophen 228. **229** bis **234**. 239, 4 (s. Mystiker).
Thierry von Chartres **159**, 3. 160.
Tholomaeus von Lucca 203,9.
Thomaeus Leon. 238, 1.
Thomas F. 239 L.
Thomas von Aquino 144,6. 182. 189. 194. 199, 1. 200, 8. 202. **203**. 204, 1—5. 205. 206, 2, 4. 208, 6, 7, 8. 210, 11. 212, 2. 213. 214, 3, 4, 5, 7. 215. 216, 8, 9. 217, 3. 218. 219,3. 222,2. 229. 230, 2. 238,1. 246,2. 247,2. 252,1 (s. Thomisten).
Thomas von Cantimpré 191.
Thomas a Kempis 224,1. **231**, 4.
Thomas von Strassburg 217, 1, 3.
Thomisten 204, 1, 3, 4, 5. 206, 4. 208, 8.
Thraysyllus 47, 1. 75, 2.
Thraysmachos 61.
Thukydides 52, 1.
Thurot Ch. 204, 3. 214, 10.
Tiedemann D. 13 L. 97 L. 113, 2.
Tilcken Balth. 234, 1.
Timon 99, 1. 100.
Tisias 59, 1.
Titze Fr. Aic. 84 L. 88 L.
Tocco F. 247 L., 1.
Tönnies F. 256 L., 1.
Tollin Henry 243, 4.
Tommasini Or. 253 L.
Tophail s. Abubacer.
Trajanus 119.
Trendelenburg Ad. 13 L. 77 L., 7. 79 L. 84 L. 86 L., 6.
Trithemius 170, 4. 197, 1. 204, 4. 230, 1.
Tschackert P. 218 L.
Turnebus 114, 1.

U.

Ueberfeld 234, 1.
Ueberweg Fr. 13 L. 75, 1, 3. 90, 3. 106, 2. 204, 3.
Uebinger Joh. 224 L., 1.
Uhlhorn G. 123 L.
Ullmann C. 229 L. 231, 4.
Ulpian 252, 3.
Unna 32 L.
Urbano Fra 238, 1.
Ursinus 241, 10.
Usener Herm. 16 L. 43 L. 75, 3. 91 L. 96 L., 1. 147.
Usteri I. M. 232 L.
Utilitarier 175, 2.

V.

Vacherot E. 126 L.
Valentinus **122**, 2. 124. 203, 7.
Valerius, Bischof 144, 1.
Valla Laur. 239, 2, 3.
Vasquez Ferd. 252, 7.
Varro M. Ter. 104. 107.
Vattier P. 184, 1.
Venetus s. Zorzi.
Vernias Nikol. 238, 1.
Victoria Franc. 252, 7.
Victorinus C. Mar. **135**, 4.
Victorius Petr. 136.
Vignon Eusth. 238, 1.
Villoison de 129, 1.
Vincenz von Beauvais **204**, 2. 208, 6. **242**, 3.
Virgilius 161, 3. 208, 3—6, 8. 249, 4.
Virneburg Heinrich v., Erzbischof 230, 1.
Visch de 170, 1.
Vischer Fr. Th. **155**, 3.
Vit de 162.
Vitelli Hier. 146. 247, 1.
Vitringa A. I. 58 L.
Vives Lud. 239, 2.
Voigt G. 236 L.
Voigt H. 140 L.
Volkmann Rich. 111 L. 128, 1.

W.

Wace Henry 121 L.
Wachsmuth C. 16 L.
Wadding Luc. 214, 1.
Waddington Ch. 99 L. 239 L., 3.
Wagner Ad. 247, 1.
Waitz Th. 84 L.
Wald Th. 233 L.
Waldenser 170, 1, 4.
Wallace Edw. 84 L.
Walter Jul. 16 L.
Walter von Chatillon 162.
Walter von Mortagne 160.
Walther, Paracelsist 234, 1.
Walther von St. Victor **178**, 1. 177.
Waltjen I. 96 L.
Weber A. 13 L.
Weber O. 58 L.
Wegele Fr. X. 208 L.
Wehrmann Th. 79 L.
Weickert, Kantor 233, 4.
Weigel Val. **233**,4—6. 234,1.
Weil H. 90, 3.
Weisse Chr. Herm. **233**, 1.
Welcker F. G. 60 L.
Wellmann Ed. 16 L. 58 L. 84 L.
Wendland P. 97 L. 114 L., 1.
Wendt Am. 70 L.
Werner J. 135 L.
Werner K. 153 L. 155 L., 4. 197 L. 203 L. 204, 4. 212 L. 214 L. 215. 217 L., 4. 238 L. 252, 7.
West Andr. Fl. 153 L.
Weyrik Fr. 144, 1.
Wiclif 220, 2. 241, 8.
Wiegmann A. F. A. 88 L.
Wiggers G. F. 153 L.
Wilamowitz-Moellendorf U. v. 68 L. 83 L. 91 L.
Wildauer Tob. 64 L. 79 L.
Wilhelm von St. Amour 203, 1.
Wilhelm von Auvergne 189. 193.
Wilhelm von Champeaux **159**, 1, 2. 160. 161, 1, 2. 162. 163, 3. **165**, 1. 185.
Wilhelm von Conches 155, 4. **162**. 175, 1. 191. 223.
Wilhelm, Franzisk. 212, 5.
Wilhelm von Hirschau 155, 4.
Wilhelm de la Marre 204, 5.
Wilhelm von Morbeka (Moerbecka) 130, 1. 191.
Wilhelm von Occam 190, 2. 204, 3, 4. 215. **216**. 217, 1, 3. 218. 219, 2. 220, 2. 222, 2. 223. 238, 1. 242, 3.
Wilhelm von Sens 169, 3.
Wilhelm von Sbyreswood 204, 3. 214, 3.
Wilhelm von Soissons 175, 1.
Will 233, 3.
Willmann O. 13 L.
Wimmer Fr. 91 L.
Winckelmann Aug. Wilh. 72 L.
Winckler H. A. 97, 4.
Windelband W. 13 L. 16 L.
Windischmann K. I. H. 13 L. 15 L.
Winkler Bened. **252**, 5. 253, 1. 254, 3.
Wissowa G. 16 L.
Witte K. 208 L., 2.
Wolff Chr. 156, 4.
Wolff Gust. 128 L.
Wolfsgruber Coel. 231 L., 4.
Wrobel Joh. 159 L.
Wüstenfeld F. 186. 191 L. 191.
Wyttenbach 232, 2.

X.

Xenokrates 80. 83. 96, 1. 237, 2.
Xenophanes 34. 35. 36. 38. 43, 1, 2, 3. 44. 192.
Xenophon 63, 3. 64, 3. 65.

Z.

Zabarella Jak. 238, 1.
Zacharias Scholasticus 146.
Zeller Ed. 12 L. 13 L. 16. 32 L. 34 L. 45, 4. 47 L. 68, 2. 70 L. 75, 3. 76 L. 77 L., 2, 7. 84 L. 88 L. 89, 2. 107 L.
Zendotus 130, 5.
Zenon, Kaiser 142.
Zenon von Elea 39. 40. 59,1. 68,1. 73. 76,6. 77,2.
Zenon von Kition, Stoik. 97. 98.
Zenon von Sidon, Epik. 96,5. 106, 1.
Zetzner 206, 1, 11.
Zévort C. M. 52 L.
Ziegler Th. 16 L. 149 L.
Zimara Marc. Ant. 187, 1. 238, 1.
Zimmels B. 237 L.
Zimmermann Rob. 224 L.
Zoroaster, Pseudo- 244, 1.
Zorzi Fr. G. 237, 5.
Zwingli 232, 3. 233, 2. 237, 3. 241, 8.
Zycha Jos. 144, 1.

Druck von E. Buchbinder in Neu-Ruppin.


89094320454
b89094320454a



